

La filosofía al modo geométrico

Joan Solé



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Las fotografías de las páginas 10 y 136 son de dominio público; la imagen de la página 20 pertenece al archivo personal del autor. © de la fotografía de página 77, Shutterstock.com.

Depósito legal: B13081-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Spinoza

La filosofía al modo geométrico

Joan Solé

CONTENIDO

La insospechada pervivencia de Baruch Spinoza

Las paradojas de la razón

La historia del pensamiento abunda en destinos insospechados. Lo que un día estuvo en lo más alto se precipita al poco en el olvido, lo que parecía llamado a la desaparición perdura. Erasmo de Rotterdam fue en el siglo XVI la máxima personalidad del humanismo europeo, uno de los grandes impulsores de la modernidad cultural, cuya palabra era ley en el continente, y hoy solo es lectura de especialistas. Voltaire dio nombre a un siglo, el tan reciente XVIII, se identificó en gran medida con el proyecto emancipador ilustrado, fue ensalzado por Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX, y ha corrido suerte pareja a la de su predecesor humanista. Hubo un tiempo en que la cultura fue hegeliana, cuando se entendió que la historia de la humanidad tenía una dirección precisa y un sentido, percepción que llegó a ser abrumadoramente hegemónica en varios períodos del siglo XIX y del XX, y hoy ya casi nadie quiere recordar a Hegel. Todos los indicios condenaban a un oscuro rincón de las enciclopedias a la doctrina de Baruch Spinoza.

Este filósofo judío holandés del siglo XVII, réprobo y excomulgado, máximo exponente de una corriente filosófica, el racionalismo, concluyentemente refutada por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, el pensador determinista que sostenía que todo cuanto sucede es necesario y no podría suceder de otro modo, que afirmó que Dios era la realidad e incluyó al ser humano en esta realidad necesaria, no debería ser, según todas las apariencias, un autor vivo, un contemporáneo nuestro. Su escritura sobria, austera, árida incluso, está al margen de la literatura. Su visión de la existencia humana es lo más opuesto a la percepción de libertad como espontaneidad que se ha impuesto en el mundo actual. Nada de Spinoza encaja fácilmente en nada del siglo XXI. Y aun así sigue siendo uno de los pensadores más estimulantes, vigorizantes y totales que hayan existido jamás. Tal vez ningún pensador anterior (salvo Platón) y muy pocos posteriores a él hasta el siglo XX siguen suscitando semejante interés en tantos lectores. Tres siglos y medio después de su muerte, sus ideas conservan no solo un enorme interés intelectual, sino la capacidad de ayudar a vivir a las personas concretas en su existencia real: en particular, su estudio de la psicología humana es de una modernidad y una clarividencia sorprendentes. Por eso, al fin y al cabo, se le sigue leyendo en la era de las tecnologías.

Baruch Spinoza (1632-1677) es uno de los tres grandes filósofos racionalistas del siglo XVII, junto con Descartes y Leibniz. A raíz de la lectura del primero, cuyo pensamiento le pareció adecuado pero insuficiente, Spinoza concibió el proyecto de explicar la realidad (el mundo y todo su contenido, incluyendo al hombre con su interioridad) a partir de los conceptos de la razón. Creyó que si se pensaba correctamente se podía alcanzar un conocimiento cierto y fiable tanto del mundo físico como del moral, de las cosas de fuera y de las vivencias interiores. El racionalismo spinoziano tiene tres proyecciones bási-

cas: metafísica, porque sostiene que en la realidad subyace un orden racional necesario; epistemológica, en el sentido de que el intelecto humano puede conocer este orden; y ética, por la convicción de que el bien para el hombre consiste en regir su vida por el conocimiento del orden universal.

Vivió en la época de la Revolución científica, en la que participó activamente como artesano (su oficio consistía en pulir lentes para telescopios, microscopios y demás aparatos ópticos) y como teórico, pues estaba al corriente de los avances de vanguardia en la física y otros campos. La fascinación que sentía por el conocimiento del mundo material no le hizo olvidar la dimensión subjetiva del ser humano. Su obra principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, expone su filosofía moral sustentándola en la metafísica, o estudio del fondo o estructura de la realidad. La *Ética*, de inagotable interés a lo largo de los más de tres siglos que lleva publicándose, trata con rigor casi todos los grandes temas de la filosofía: existencia y naturaleza de Dios, relación entre mente y cuerpo en el ser humano, libertad y determinismo, verdad, leyes de la naturaleza, pasiones, virtud, felicidad, carácter del bien y del mal, inmortalidad, eternidad. Muy pocos libros han tratado de un modo tan serio un espectro temático tan amplio. Spinoza compuso también un estudio de teoría política y de interpretación bíblica, el *Tratado teológico-político*, con el que esperaba contribuir a traer la paz al mundo y a favorecer la libertad de pensamiento. Más tarde, con el *Tratado de reforma del entendimiento* procuró aportar los instrumentos conceptuales que consideraba indispensables para el recto pensar.

Rehusó el halago y el dinero de los poderosos para conservar su libertad e independencia en la pobreza. Subsistió con el oficio de pulidor de lentes, y construyó un sistema abstracto que prescinde de los datos sensoriales. Vivió con plenitud para la filosofía y, aun cuando



Retrato de Baruch de Spinoza, cerca de 1665.

llegó a ser célebre en los sectores cultos de toda Europa, prefirió no vivir de ella.

La insospechada pervivencia de Spinoza en nuestros días está repleta de paradojas, relacionadas tanto con su vida en el siglo XVII, como con el carácter intemporal de su obra o su lectura en pleno siglo XXI. Una cantidad que sin duda supera lo que cabría esperar en un pensador que vivió con discreción y coherencia y construyó un sistema claro que es la culminación del racionalismo. Estas contradicciones (muchas de ellas solo aparentes, como se verá a continuación) tienen el efecto de hacer muy atractivo al Spinoza histórico, por muy envuelto que esté en un halo de misterio, y de convertir el acercamiento a sus ideas en una aproximación al mismo tiempo decidida e insegura, irresistible y tentativa. Veamos las principales de estas paradojas, aparentes o reales.

Paradoja biográfica: Spinoza fue un hombre íntegro, honrado y pacífico contra el que se lanzó una violencia furibunda antes, durante y después de su vida. Promovió la tolerancia y el respeto, la independencia de pensamiento y la paz civil. Su ideal de existencia humana, el que asumió en la suya propia, la vida sobria y retirada del sabio, entregada al pensamiento sereno y relacionada en paz con los hombres, chocó con la aversión y la inquina. Sus abuelos y padres fueron expulsados de la península Ibérica por ser judíos, después de convertirse por la fuerza al cristianismo. Los Spinoza (apellido en el que se transformó el original Espinosa al salir la familia de España y Portugal) se establecieron en Amsterdam, por aquel entonces el lugar más tolerante de Europa. Pero en la ciudad neerlandesa, donde nació, Baruch sería expulsado de la Sinagoga, la comunidad judía, por abrigar ideas contra-

rias a la religión oficial; el comité directivo le lanzó en su comunicado las más terribles imprecaciones: «Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir». Cuando sus amigos editaron su obra completa a los pocos meses de su muerte, las autoridades la prohibieron y refutaron, y ordenaron quemarla. Parece una animadversión desmesurada contra alguien que llevaba grabado en el anillo de sello el lema vital en latín: «Caute», «sé cauto».[1]

Paradoja del dolor y la serenidad: Su familia padeció una desmesurada mortandad que segó prematuramente la vida de la madre, la madrastra y varios hermanos de Baruch. A pesar de ello, Spinoza construyó un pensamiento de la serenidad y la felicidad.

Paradoja de la mala salud y la vitalidad: Durante la mayor parte de sus escasos cuarenta y cuatro años de vida tuvo una salud muy frágil que le obligaba a ser precavido en los hábitos alimentarios y físicos. Sin embargo, su filosofía es una afirmación de la vida, insta a ahondar el sentimiento de la propia existencia y a «perseverar en el propio ser».

Paradoja de la dificultad atrayente: La *Ética* es uno de los libros de filosofía más arduos que se hayan compuesto jamás. Incluso a un lector con formación filosófica le plantea enormes dificultades de lectura y comprensión. Los principales estudiosos y comentaristas del libro le han dedicado muchos años (a menudo un cuarto de siglo o más, en una exigua vida humana) de reflexión antes de considerar que tenían

[1] Otro gran racionalista, Epicuro, recibió desde el siglo III a.C. parecidos insultos acerbos, también por tratar de instituir una existencia tranquila y serena basada en la percepción naturalista del mundo. El lema de Epicuro, muy semejante al de Spinoza, era: «Pasa desapercibido en tu vida». Las analogías entre los dos filósofos llegan a lo físico: ambos tuvieron una salud precaria que no les impidió dedicarse con el mayor rigor al pensamiento. En esto y en la visión inmanentista se parecen mucho a Nietzsche, que los admiró a los dos.

una idea precisa de su estructura y significación generales, y que podían exponerla. De los libros filosóficos que se pueden leer –también los hay ilegibles entre los famosos– tal vez sea el más difícil, junto con la kantiana *Crítica de la razón pura*. Podemos citar aquí, por ejemplo, a Steven Nadler, autor de una de las mejores biografías de Spinoza y de una buena introducción a su pensamiento: «La *Ética* es además un libro extraordinariamente difícil. Si bien las cuestiones que Spinoza trata son las filosóficas de siempre, y por consiguiente resultan familiares a cualquiera que haya cursado estudios elementales de filosofía, el libro puede parecer, en el primer contacto, sumamente intimidatorio. (Y lamento informar que, como la mayoría de grandes obras de filosofía, no hace sino volverse más difícil a cada lectura posterior.) Al lector moderno su modo de presentación le parecerá opaco, el vocabulario, extraño, y sus temas, extremadamente complejos, incluso impenetrables». El aparato expositivo spinoziano intimida al lector que llega por primera vez a la *Ética*, como escribe Henri Bergson: «la formidable disposición de teoremas con la tupida red de definiciones, corolarios y escolios, y esa complicación de maquinaria, esa capacidad de aplastar que sume al principiante, en presencia de la *Ética*, en la admiración y el terror, como si se encontrara ante un buque de guerra acorazado». Y aun así, una pequeña porción de la humanidad sigue adentrándose en sus páginas laberínticas, ávida de desentrañar su sentido más profundo. ¿Se trata del reto de la dificultad? Sin duda debe existir un incentivo más poderoso para consagrar años de la propia vida a este desafío inclemente. Lo hay: como una alta cumbre de muy difícil acceso, depara a quien la alcanza una vista única, un panorama completo de la existencia. Quien sienta el deseo de la ascensión necesitará un guía que le abra camino en la empinada cuesta. El presente libro, como las demás introducciones a Spinoza, debe desempeñar la humilde función de guía en esta aventura. Pero ningún guía honesto desea engañar a nadie. No hará pasar una colina por el techo

del mundo. El lector encontrará la vía de acceso menos inaccesible, sí, pero la ascensión hay que hacerla de todos modos.

Paradoja del fondo y la forma: Spinoza es actual por lo que dice, no por cómo lo dice. «Spinoza es único entre los filósofos del siglo XVII. Todavía hoy es posible preguntarse seriamente si su filosofía, reformulada en los términos del siglo XX, es sustancialmente cierta, cuando resulta imposible plantearse este pensamiento en relación con los principales de sus casi contemporáneos, Descartes y Leibniz. Sin embargo, la técnica filosófica moderna les debe mucho a estos, y prácticamente nada a él».[2]

Paradoja de la falta de estilo literario: Su escritura, sobria y austera, desprovista de cualquier ornamento literario («libre de la metáfora y el mito», a decir de Borges), concebida para la más objetiva e impersonal transmisión de contenidos abstractos, resulta para muchos lectores atractiva como una arquitectura transparente, igual que hay quien admira la belleza fría de las matemáticas y la compara con la de la poesía y la música.

Paradoja de la claridad con múltiples sentidos: La *Ética demostrada según el orden geométrico*, es el tratado filosófico que se presenta con un mayor rigor formal, compuesto como si fuera pura matemática, lo que según el autor garantiza el tránsito unívoco de unas premisas claras y distintas a unas conclusiones necesarias. Pero sorprendentemente, a pesar de su afán de precisión esta *Ética* ha recibido las más diversas interpretaciones: se la ha adscrito al materialismo, al ateísmo, al panteísmo, al espiritualismo, al misticismo, al idealismo.

Paradoja de la perfecta imperfección: Spinoza aspiró a exponer sus concepciones de un modo objetivo e irrefutable, a través de un méto-

---

[2] Alan Donagan, *Spinoza*.

do tomado del geómetra griego Euclides: por eso el título completo de su obra magna es *Ética demostrada según el orden geométrico*. Este método consiste en conectar de modo preciso y necesario, con una lógica exenta de arbitrariedades, conceptos y argumentaciones encerrados en definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios, escolios (comentarios) y apéndices: un laberinto conceptual de infinitas y minuciosas galerías y encrucijadas. Ilustrémoslo con un ejemplo, la proposición 17 de la quinta parte con su demostración y su corolario:

> Dios está libre de pasiones y no experimenta ningún afecto de alegría o de tristeza. / Demostración: Todas las ideas, en cuanto dadas en Dios, son verdaderas (por la Proposición 32 de la Parte II), esto es (por la Definición 4 de la Parte II), adecuadas, y por tanto (por la Definición general de los afectos), Dios está libre de pasiones. Por otra parte, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (por el Corolario 2 de la Proposición 20 de la Parte I); y así (por las Definiciones 2 y 3 de los afectos) no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza. / Corolario: Dios, en rigor, no ama a nadie, ni odia a nadie. Porque Dios (por la proposición anterior) no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y por consiguiente (por las Definiciones 6 y 7 de los afectos), ni ama ni odia a nadie.[3]

Spinoza deseaba construir un modelo conceptual matemático de líneas y aristas precisas. Pero ninguno de sus estudiosos más serios cree que lo lograra del todo. Señalan en su argumentación lagunas, ambigüedades, puntos opacos. No indican contradicciones internas,

---

[3] Para tranquilidad del lector, hay que decir que el ejemplo es extremo, pues se trata de una de las proposiciones con más referencias de todo el libro, pero aun así no deja de ser representativa.

lo cual, en una exposición tan compleja sobre la totalidad de la existencia, pone de manifiesto el sumo rigor intelectual de Spinoza. Sin embargo, tal vez porque en su mente todo resultara evidente y no juzgara necesarias aclaraciones, los comentaristas advierten en muchos pasajes esas carencias expositivas que dificultan la comprensión de su pensamiento. Citemos por ejemplo a Curley: «el estilo de presentación axiomático de Spinoza no proporciona en realidad la claridad que pretendía este. Es habitual que las definiciones resulten oscuras, y frecuente que los axiomas no sean evidentes, las demostraciones son demasiado a menudo poco convincentes». A continuación añade: «Y sin embargo cuesta mucho sustraerse a la sensación de que aquí hay algo que hace que valga la pena esforzarse por tratar de comprender, algo que, si es cierto, tiene enorme importancia, y algo que muy posiblemente es cierto».[4] Esta es la sensación de todos cuantos se han afanado en la lectura de la *Ética*. Es sumamente difícil, no alcanza ni de lejos la perfección formal a que se aspira con el método geométrico, y el lector tiene que colmar activamente muchas de esas lagunas. Aun así el esfuerzo merece la pena.

Paradoja del ateo ebrio de Dios: Una de las palabras que más aparecen en la *Ética* es Dios. El poeta alemán Novalis escribió que Spinoza estaba «ebrio de Dios». Pero el filósofo holandés es considerado por muchos un pensador ateo («sin Dios»). Desde luego, en las diversas apreciaciones se están manejando diferentes concepciones de Dios.

Paradoja del determinismo y la libertad: Spinoza es un pensador determinista, según el cual todo cuanto ocurre está necesariamente causado y no podría ocurrir de otro modo. Pero al mismo tiempo, como filósofo moral, Spinoza afirma la libertad. Desde luego, no es la libertad tal como se entiende hoy en día.

4 Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's "Ethic"*.

Paradoja de las influencias contrarias: Los marxistas lo adoptaron como precursor del materialismo histórico; los hegelianos, como precursor del idealismo absoluto.

Paradoja del estudioso de la Biblia: Niega que existieran los milagros y que un Dios trascendente se revelara a la humanidad, que el pueblo judío fuera el elegido y que la Biblia fuera inspirada por la divinidad, al tiempo que denuncia el potencial de la religión oficial de originar conflictos y desestabilizar el Estado. Dedicó largos años de su breve vida a interpretar la Biblia y estudiar la historia del pueblo judío.

Paradoja de la inactualidad actual: Su sistema y su lenguaje, que parecerían irremisiblemente anclados en una etapa del pensamiento concluida, siguen atrayendo a los contemporáneos. No supera y sí supera la prueba de Hume-Kant. Esto hay que explicarlo brevemente (y más extensamente en un apartado posterior). En la Europa del siglo XVII hubo una corriente filosófica dominante, el racionalismo, que basó toda su estructura en principios conceptuales abstractos a la manera de las matemáticas, unos conceptos que, según los presupuestos racionalistas, no requerían la experiencia en el mundo real para confirmar su validez y fiabilidad, o bien solo la requerían secundariamente. Estos conceptos habían de permitir alcanzar un conocimiento incontrovertible, cierto y necesario acerca del mundo y de su sentido último. Spinoza pertenece de lleno al racionalismo, y es según muchos su máxima expresión, el pensador que más exclusivamente lo fió todo a la razón. El escéptico escocés David Hume refutó concluyentemente en el siglo XVIII las pretensiones del racionalismo, y a los pocos años Immanuel Kant remachó el clavo al mostrar que no podía obtenerse ningún conocimiento sólido sin fundamentarlo en la experiencia y en los datos de los sentidos. Kant es decisivo en la historia del pensamiento. Como un hito mayor, señala un antes y un después: el criticismo kantiano convierte en historia del pensamiento casi todo lo que hay antes de él, que deja de ser pensa-

miento vivo y actual, útil para la vida, y queda reducido a episodio en el desarrollo de la filosofía. Cabe decir que lo peor que le puede ocurrir a una doctrina filosófica, en cuanto a su credibilidad, es haber sido formulada antes de Kant. Y lo que peor parado sale del examen crítico kantiano es la metafísica racionalista. Con lo dicho (que, según se ha advertido, será debidamente expuesto dentro de unas páginas) cabría suponer que Spinoza ha quedado como un simple y superado pensador racionalista del siglo XVII, interesante solo para los historiadores de la disciplina, que es por así decirlo una reliquia, o un resto arqueológico en el vasto yacimiento de las ideas muertas. No es así. Ha inspirado a escritores y poetas. El spinozismo ha seguido abierto para pensadores rigurosamente filosóficos, y de muy diverso signo. El muy británico (en el sentido de provisto de proverbial *common sense* y reacio a los vuelos metafísicos) Bertrand Russell escribe: «Spinoza es el más noble y el más admirable de los grandes filósofos. Intelectualmente, algunos pueden haberle superado, pero en lo ético ocupa el lugar más alto» (*Historia de la filosofía occidental*). Gilles Deleuze, inclasificable y decisivo pensador francés contemporáneo, es igual de entusiasta en su valoración: «Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los mayores filósofos apenas son más que apóstoles que se distancian de este misterio o se acercan a él» (con Félix Guattari, *¿Qué es filosofía?*). Y podemos concluir este repaso de grandes mentes postkantianas que mantienen a Spinoza como referente con lo que el principal crítico del pensamiento occidental, Friedrich Nietzsche, escribió con admiración acerca del pensador amsterdamés: «Tengo un precursor, ¡y vaya precursor! Que haya llegado a él justo ahora ha sido inspirado por el "instinto". [...] Aunque hay que reconocer que las divergencias son enormes, se deben más a diferencias de época, cultura y ciencia». No deja de ser sorprendente que el más racionalista de los filósofos, Spinoza, sea admirado por estos (y otros) tan diversos pensadores contemporáneos. Algo muy resistente, muy hondo, muy intenso y muy sabio reside en el núcleo de la visión spinoziana de la existencia.

Se ha citado a tres pensadores de primer orden que ensalzan a Spinoza. Las citas no responden, desde luego, a una voluntad de convencer al lector mediante el fácil recurso del argumento de autoridad, de amedrentarle con irrebatibles afirmaciones de grandes nombres. De lo que se trata es de mostrar que Spinoza ha superado la más implacable criba a la que se ha sometido su línea de pensamiento, y que ha seguido hablando e inspirando a diversas y heterogéneas filosofías contemporáneas. Este libro aspira a descubrir a qué es debida la insospechada pervivencia de Spinoza, en qué reside la permanente actualidad de un pensamiento que, según todos los indicios, ya no debería estar vivo, y sin embargo lo está. Se verá así que la mayoría de las paradojas apuntadas es más aparente que sustancial.

Se entenderá por qué se parecen tanto lo que dijo Mark Twain: «En la vida de cualquier niño bien formado llega un momento en que siente un intenso deseo de ir a cavar en busca de un tesoro escondido», y lo que dijo Spinoza: «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza en perseverar en su ser».

Método intuitivo-paradójico para saber si, en lo esencial, se está de acuerdo con Spinoza

Se propone aquí un pequeño experimento para mostrar de entrada lo que Spinoza nos dice acerca de la realidad y del ser humano. Se trata de un experimento paradójico, puesto que ilustra el pensamiento más racionalista, fundamentado en los conceptos más abstractos, mediante el examen de una experiencia visual directa. Esto es, se recurre a los sentidos, a los datos sensoriales, para tratar un pensamiento caracterizado precisamente por negar validez filosófica a los mismos. El objetivo es «ver» intuitivamente, captar inmediatamente, lo que

Spinoza sostiene conceptualmente acerca de la estructura y el fondo de la realidad, lo cual, en su caso, equivale a toda la realidad.

Es dudoso que el mismo Spinoza hubiera aprobado este método como medio para presentar sus concepciones. No en vano, según se ha apuntado ya, se tomó un trabajo enorme para forjar un complejo sistema conceptual, un sistema metafísico omniabarcador que no derivaba de la realidad ni de la experiencia, sino que se generaba matemáticamente a fuerza de pruebas geométricas. No obstante, en este punto hay que establecer una distinción básica. Consideraremos aquí que el método geométrico spinoziano es expositivo o demostrativo, no indagativo. Esto significa que el filósofo parte de una visión inicial previa a la argumentación, y que esta argumentación es un vehículo para exponer y transmitir esa visión, pero no la vía para crearla. La visión del mundo y de la existencia está en el origen de la filosofía spinoziana. El momento de la argumentación es posterior: es imprescindible, es esencial, pero posterior. Según la concepción de que la visión spinoziana es previa a su «demostración geométrica», resulta, pues, posible y legítimo tratar de acercarse a ella por una vía intuitiva, no argumentativa. En los capítulos posteriores nos ceñiremos a sus ideas claramente expresadas. Pero para quien de entrada desee percibir lo que Spinoza va a decirle acerca del mundo, de la existencia y de sí mismo (tanto de Spinoza como del lector), la siguiente experiencia intuitiva puede resultar muy esclarecedora.

La experiencia consiste en observar por un instante esta imagen de un paisaje de montaña. Hay dos cordilleras nevadas, una colina, un valle, pueblos, bosques (pinares, hayedos), el cielo con distintas tonalidades de azul.

Registrada la imagen, podemos proceder a su posible interpretación. No es por supuesto algo que se haga necesariamente: lo habitual es recrear la vista con el paisaje, sin analizarlo. De lo que se trata aquí es de entender los diversos modos posibles de ver la imagen, que ahora ya po-



El pensamiento metafísico busca siempre la esencia de la realidad, no se contenta con la percepción de los datos de los sentidos. Spinoza ve en este paisaje de montaña una manifestación del Dios inmanente (*Deus sive Natura*).

demos descubrir que representa al mundo: la interpretación de la imagen de esta sencilla fotografía equivale a la interpretación del mundo.

A la vista del paisaje, un científico procedería a aplicar sus principios de análisis y su metodología, y construiría un modelo que tal vez pudiera tener efectos prácticos tecnológicos, pero que no alcanzaría el fondo de la realidad. El saber científico no llega a la esencia íntima de lo real porque siempre parte de hipótesis de trabajo, de una segunda realidad construida; no estudia el mundo sino un modelo del mundo, una concepción del mundo.

Algunos filósofos sí han tratado de llegar al núcleo último de la realidad. Los filósofos presocráticos, los primeros de la tradición occidental, buscaron el principio de la realidad o naturaleza (que ellos llamaban *physis*, de ahí que se les denomine físicos). Buscaron lo que había detrás, o dentro, de lo que percibían mediante los sentidos, lo más real de la realidad, la sustancia última, el orden subyacente al dinamismo aparentemente caótico de la naturaleza, de los incesantes procesos de cambio, generación y corrupción. Un presocrático habría visto en este paisaje algún principio generador no captable por los sentidos: uno habría visto átomos (partículas indivisibles) que se combinan y rechazan de diversas maneras, otro, los cuatro elementos –agua, tierra, aire, fuego– unidos

por el amor y desunidos por el odio, otro, un principio indeterminado inmortal e indestructible, otro, el aire en diversos grados de condensación o rarefacción, un pitagórico habría vislumbrado relaciones de proporción numéricas, Heráclito habría visto el principio de la realidad en el proceso mismo del cambio, en el fluir o devenir, en el logos o ley universal que se expresa en el mundo sensible... Lo decisivo de los filósofos físicos presocráticos es que habrían buscado en nuestro paisaje lo que denominaban *arjé* de la *physis* (principio de la realidad o la naturaleza).

Lo que caracterizaría a un pensador cristiano situado ante este paisaje es que lo vería abierto: el mundo no es algo completo en sí mismo, cerrado, con una estructura interna autosuficiente, no es inmanente, sino que está conectado con un Dios trascendente situado más allá del ámbito físico, que determina con su voluntad libre lo que ocurre en este mundo, y que es accesible para el ser humano a través de la fe. En este paisaje abierto, creación divina espontánea, don para el hombre, el pensador cristiano vería una manifestación o expresión de la bondad divina: lo natural le remite a lo sobrenatural. El mundo tiene un sentido trascendente, y está puesto al servicio del hombre, criatura privilegiada por encima de todas las demás.

Arthur Schopenhauer, creador de la última metafísica inmanente occidental, vio el principio de la realidad, el *arjé* de la *physis*, en una energía universal ciega, incesante e insaciable, que él denominó voluntad, y que es puro deseo de existir, de afirmación y de crecimiento. En este paisaje Schopenhauer vería la voluntad manifestada u objetivada en las cordilleras que ascienden, en cada pino y cada haya que pugna por crecer y por mantenerse con vida, en el agua que se ha acumulado en forma de nieve y que desea recuperar su fluidez líquida, en cada habitante de cada pueblo, dominado en todo instante por un deseo momentáneo que a pesar de ir cambiando en cada conciencia individual no es más que ese único deseo constante, la voluntad. A pe-

sar de que el paisaje pueda resultar hermoso visto desde la distancia, la entraña íntima de cada ser humano, árbol, roca y pedazo de hierba o hielo es necesariamente sufrimiento, porque lo domina la incesante energía de la voluntad, siempre insatisfecha.

La visión de Spinoza está próxima a la de Schopenhauer en cuanto a la inmanencia: el mundo está cerrado en sí mismo, no hay un Dios sobrenatural que lo rija desde la trascendencia. Spinoza escribe abundantemente sobre Dios, al que le dedica toda la primera parte de la *Ética*. Pero este Dios está identificado con la naturaleza: *Deus sive natura*, Dios, o Naturaleza, o realidad. Dios es la realidad, no está más allá del mundo sino que es el mundo, no es un ser trascendente, omnisciente y omnipotente que actúe desde fuera: el Dios spinoziano es el orden o estructura de la realidad. La metafísica spinoziana es monista: hay una sola realidad, no dos como en la visión dualista cristiana. El hombre puede captar este Dios que es orden y estructura mediante el recto uso de la razón: Dios es el orden inteligible del mundo. Esta estructura determina todos sus contenidos, y nada, absolutamente nada, queda al margen de él. Sus leyes rigen en cada ámbito, por enorme o diminuto que sea, y hacen que todo sea necesariamente lo que es y no lo que no es. A diferencia del pensador cristiano, Spinoza no ve un propósito o finalidad ulterior en el mundo: este es todo lo que hay, es toda la realidad porque esta realidad ya es Dios. Todo lo que sucede no está encaminado a un fin trascendente, sino causado necesariamente por las leyes universales de este orden. En la filosofía naturalista spinoziana, Dios es, pues, los principios universales y activos de la naturaleza (no la suma total de las cosas particulares). El ser humano no está al margen de la naturaleza, ni es un ser privilegiado, sino una parte integrante de ella como las demás, y está regido por los mismos principios. Como todo lo demás, es una manifestación del orden divino que constituye la realidad última, la única realidad.

El hombre regido por la razón puede entender parcialmente a Dios (o realidad), pero no por completo, porque en su particularidad finita no puede abarcar su enorme ámbito, para él desmesurado. Sí puede descubrir en cambio su propia pertenencia a Dios. Quien mira este paisaje de alta montaña y percibe a Dios como su íntimo orden subyacente comprende, según Spinoza, esta pertenencia suya a Dios, o Naturaleza, o realidad.

Planteamiento de este libro

El presente estudio se centra en la *Ética*, la obra maestra de Spinoza. Desde luego, el *Tratado teológico-político* tiene un interés indudable, como se verá en el capítulo siguiente, dedicado a la biografía. Pero es un interés en buena medida histórico: su crítica al orden establecido y a la jerarquía eclesiástica del siglo XVII a partir de un riguroso estudio filológico de la Biblia es admirable por su sabiduría, su erudición, su valentía y su ambicioso programa de transformación social, pero responde a unas circunstancias históricas no actuales. (Su actualización, hoy, consistiría quizás en un ataque al neoliberalismo y a sus principales instituciones a partir de un estudio de los clásicos del liberalismo.) La *Ética* es una obra permanentemente actual: expone una versión de la estructura de la realidad y de la naturaleza humana que se puede aceptar o rechazar ahora, en este momento concreto.

Este libro se plantea sobre todo dos retos. El primero, mostrar no solo las ideas fundamentales de la *Ética*, sino el entramado conceptual que las vincula en un sistema coherente. A pesar de que, según se ha advertido en la presentación, hay algunas grietas en este entramado, resulta patente la voluntad de Spinoza por justificar racionalmente y sistemáticamente todas sus afirmaciones. La exposición debe ser respe-

tuosa con esa visión unitaria del autor. El segundo, poner de manifiesto que la muy abstracta y racionalista filosofía spinoziana –la metafísica, la antropología, la psicología y la ética– va dirigida a la vida: brinda una excelente ocasión para entender la propia interioridad, enfrentarse a las pulsiones y pasiones nocivas que nos afectan y conquistar un grado de libertad personal. No lo hace, claro está, al nivel pedestre de un libro de autoayuda, sino al de la más alta especulación filosófica, integrando al ser humano en las leyes naturales que rigen la totalidad del universo, o realidad. La metafísica más abstracta está puesta al servicio de un programa emancipador del ser humano.

El libro se estructura en cinco partes principales. Una biografía en la que, amén de la trayectoria vital de Spinoza, se resaltan los contextos histórico, social y político-religioso en que esta se desarrolló. Un capítulo dedicado al conocimiento, que examina el fondo científico y filosófico (cartesiano) dominantes del siglo XVII, para entender tanto el sustrato del que emergieron las ideas spinozianas como la profundísima originalidad de estas. Los capítulos posteriores tratan la metafísica, la antropología, la teoría del conocimiento, la psicología y la filosofía moral spinozianas. Para las citas de la *Ética*, se emplea el siguiente sistema de referencia: parte del tratado (en cifras romanas), p (proposición), número de proposición y (cuando sea necesario) escolio, corolario o definición: IIIp8e, IVp20c, Vp2d.

Vida del filósofo sabio

Referirse con cierto detalle a la vida de Baruch Spinoza puede constituir, si bien se mira, una nueva paradoja en el decurso de este libro. Se acaba de decir que, según la visión spinoziana, el mundo, o Naturaleza, o Dios, consiste en un orden o conjunto de leyes universales y necesarias, que lo rigen todo sin excepción, incluyendo a cada ser humano particular. Examinar la vida del ser que concibió estas ideas parece una traición tanto a las ideas como al hombre, un hombre que, por cierto, queda muy oculto detrás de su sistema racionalista y su método geométrico. En el pensamiento spinoziano lo determinante es lo universal, el orden general, en lo que lo particular e individual queda subsumido. Insistir en lo particular, pues, podría parecer una contradicción irreflexiva. Sin embargo, el error queda desvanecido si tenemos en cuenta (como se verá más adelante) que no por obedecer unas leyes universales desaparece lo individual, que incluso en la causalidad universal el individuo consciente posee la libertad.

La biografía de Spinoza presenta varias lagunas difíciles de colmar. Las carencias documentales se deben a factores como la discreción de su comunidad judía, el carácter reservado del propio Spinoza y la vida

apartada y solitaria que adoptó. Su correspondencia, de enorme valor filosófico, apenas depara en cambio informaciones biográficas, ya porque el propio filósofo fuera parco en suministrarlas, ya porque los amigos que se encargaron de recopilarla y editarla prefirieran omitir las referencias personales.

Los textos fundamentales sobre la vida del pensador amsterdamés consisten en la nota que Jarig Jelles, amigo del filósofo, antepuso a su obra completa, publicada póstumamente, y a cuatro breves biografías escritas al poco de morir Spinoza: la del estudioso Pierre Bayle (1697), la del profesor de teología Christian Kortholt (1700), la del pastor protestante Köhler (latinizado Colerus) (1705), que se alojó un tiempo en la misma casa de huéspedes de La Haya donde había residido Spinoza, y la del médico calvinista Jean Maximilien Lucas (1719). Hay que destacar que las tres primeras se escribieron para refutar las ideas de Spinoza, y contienen abundantes vituperios: Bayle tilda su doctrina de «la hipótesis más monstruosa que quepa imaginar y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu», Kortholt califica al autor como «ateo moteado, impío y alma impura», y Colerus como «el más impío ateo que jamás haya existido en el mundo»; estamos lejos, pues, de un ideal de biografía objetiva. Aun así, ninguno de los tres oculta el respeto que les merece el hombre Spinoza, y según los estudiosos actuales hay que dar crédito a la gran mayoría de las informaciones factuales que nos transmiten. La biografía de Lucas, en cambio, es muy idealizada en todos los aspectos; el autor afirma que fue amigo personal de Spinoza, y presenta las ideas del filósofo mediante el original recurso literario de hacérselas exponer a él mismo en primera persona.

La información sobre la vida de Spinoza se completa con varios documentos de tipo administrativo que los investigadores han ido rescatando del olvido en una prolongada búsqueda a lo largo del tiempo, y que Domínguez ha reunido en su mencionado y muy recomen-

dable volumen, así como con una miscelánea de noticias dispersas provenientes de testimonios personales contemporáneos.

La familia Spinoza: judaísmo

Baruch Spinoza nació en Amsterdam, Holanda, el 24 de noviembre de 1632, pero si la armonía y la tolerancia constituyeran las fuerzas predominantes en el género humano, serían Portugal o España la nación que pudiera vanagloriarse de haber alumbrado a uno de los mayores filósofos de la historia. Tal vez originaria de Espinosa de los Monteros (Castilla),[5] la familia Spinoza (según la grafía modificada) marchó a Portugal a raíz del edicto de expulsión de los judíos de España promulgado por los Reyes Católicos en 1492 como colofón al proceso llamado de Reconquista. En 1496 el rey luso Manuel I promulgó a su vez un edicto en su país, en virtud del cual los judíos fueron obligados a abandonar la península o bien a abrazar el cristianismo, con lo que, caso de permanecer en la piel de toro, se convirtieron en una comunidad vergonzante a la que se impuso el muy peyorativo nombre de «marrana». Los judeoconversos, o «cristianos nuevos», observaban formalmente el credo y los rituales del cristianismo, si bien en privado «judaizaban», es decir, mantenían las prácticas religiosas hebreas. Se trataba de un exilio interior que resultó cada vez más precario e inviable conforme la Inquisición, establecida en Portugal en 1547, intensificaba y extendía su política represiva.

La familia Spinoza, como casi toda la comunidad «marrana», abandonó Portugal en la última década del siglo XVI, en pos de los

5 O de otro de la docena de pueblos españoles llamados Espinosa: solo en la provincia de Burgos hay ocho.

más tolerantes Países Bajos, que por aquel entonces se hallaban bajo dominio español, pero donde no había presión católica. En verdad, los Países Bajos eran el país europeo más tolerante de la época, cosa que, en tiempo de guerras religiosas, no significa que fuera el súmum del respeto ni un remanso de paz, como se verá en breve. Igual que muchos judíos sefardíes (es decir, provenientes de la península Ibérica o descendientes de estos), los Spinoza se establecieron en Amsterdam, una ciudad próspera, moderna y cosmopolita. La tolerancia que predominaba en la ciudad de los canales permitió a los «cristianos nuevos», o «conversos», recuperar abiertamente su religión y su cultura. Si bien aún tardarían en obtener el reconocimiento oficial, se les dejaba vivir en paz según sus prácticas y creencias. Hubo sectores holandeses reacios a admitirlos, pero las autoridades amsterdamesas evitaron cometer el mismo error que las españolas más de un siglo atrás, y aprovecharon en beneficio propio el empuje económico de aquella productiva comunidad.

Amsterdam (1632-1660): Formación y afirmación

Así pues, Baruch Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, en el seno de una familia comerciante judía perteneciente a la comunidad sefardí. Una familia de cierta complejidad: el padre de Baruch, Miguel, contrajo tres nupcias y enterró a sus tres esposas antes de morir él. Con la primera, Rachel, tuvo un primer hijo, Isaac. Con la segunda, Hanna Débora, hubo tres hijos: Baruch, Miriam y Gabriel. Con la tercera, Ester, hubo una hija, Rebeca. Miguel era un comerciante acomodado, aunque no rico, y un respetado miembro de la comunidad judía de Amsterdam, elegido varias veces como miembro de un consejo encargado de tratar y determinar asuntos públicos.

La familia Spinoza vivió en uno de los principales bulevares del barrio judío de Amsterdam, llamado Vlooienburg. La lengua materna de Baruch era el portugués (en casa le llamaban Bento, que al igual que el hebreo Baruch significa «Benito»), si bien la oficial entre los conversos sefardíes era el español. Sin duda el pequeño Baruch aprendió algo o mucho de holandés en las calles, jugando. Su educación temprana fue la que correspondía a un niño judío de su tiempo, pero especialmente esmerada: aprendizaje del hebreo, la lengua del Antiguo Testamento, y estudio de la Ley Sagrada (Torá) y del Talmud en un centro de estudios especializado, la yeshiva. Baruch abandonó esta formación hacia los catorce años, y entró tempranamente en el negocio paterno de importación de fruta deshidratada y frutos secos. A la muerte del padre, en 1654, el comercio pasó a manos de Baruch y su hermano, con la denominación «Bento y Gabriel de Spinoza». Dos años después, Baruch dejó de pagar unos impuestos estipulados como contribución a su comunidad, sin que se sepa si fue debido a una quiebra del negocio o bien a un distanciamiento y ruptura respecto al judaísmo ortodoxo. Los datos disponibles indican que Baruch no fue un comerciante hábil, y que el negocio, ya muy lastrado por las deudas que había dejado el padre, acabó de hundirse bajo su gestión. El escaso interés de Baruch por los negocios y las cosas materiales, así como su anhelo por consagrarse al conocimiento, quedan expuestos en un temprano texto suyo, que encabeza el *Tratado de la reforma del entendimiento.*

> Después de que la experiencia me enseñara que cuanto ocurre comúnmente en la vida ordinaria es vano y fútil, y de ver que todo lo que para mí era causa o bien objeto de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, excepto en la medida en que mi alma era afectada por ello, decidí por último tratar de descubrir si había algo que fuera el verdadero bien, capaz de comunicarse, y que por sí mismo afectara

> al espíritu, después de desechar todo lo demás; si había algo que, una vez hallado y adquirido, me diera continuamente la mayor alegría, hasta la eternidad. Digo decidí por último, porque a primera vista parecía insensato renunciar a algo seguro por algo entonces inseguro. Veía, por supuesto, las ventajas que procuran el honor y la riqueza, y comprendía que tendría que abstenerme de perseguirlos si deseaba dedicarme seriamente a algo nuevo y diferente; si resultaba que la mayor dicha residía en ellos, debería renunciar a alcanzarla. Pero si no residía en ellos, y yo dedicaba mis energías solo a adquirirlos, la perdería igualmente. Se inquietaba mi alma por descubrir si era posible crear una vida nueva, o cuando menos adquirir alguna certeza respecto de ello, sin cambiar el orden antiguo ni la conducta ordinaria de mi vida. Muchas veces lo intenté en vano. Pues lo más frecuente en la vida, lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres cosas: riqueza, honor y placer sensual. Todo ello distrae el espíritu de cualquier pensamiento relativo a otro bien.

Está claro que hacia 1655 Spinoza había decidido ya que dedicaría su vida al conocimiento. Pero, aparte del desinterés por el comercio, parece que si Spinoza dejó en aquel momento de pagar la contribución fue porque experimentaba en su interior un irremisible distanciamento respecto al judaísmo oficial. Se le atribuían ideas heterodoxas que el orden establecido juzgó intolerables. Los dirigentes político-religiosos no tardaron en reaccionar contra el joven de veinticuatro años con la máxima virulencia, mediante el mayor castigo previsto para los disidentes: el *hérem*, el equivalente a la excomunión católica. En efecto, le expulsaron de la Sinagoga el 27 de julio de 1656, mediante una condena leída en una sinagoga llena, la repulsa más dura lanzada contra un miembro de la comunidad sefardí de Amsterdam.

¿Qué pudo causar tan airada y furibunda represalia contra el joven de veinticuatro años? Las expresiones de imprecación y maldición empleadas en el texto eran formularias y oficiales, ciertamente, pero el consejo encargado de redactar la excomunión rebuscó entre todas las fórmulas disponibles hasta encontrar las más ensañadas e hirientes. Hay que decir que no hicieron demasiada mella en el ánimo de Spinoza, quien se tomó la expulsión con mucha flema y consideró que no hacía más que precipitar unos hechos que se habrían producido de todos modos; al parecer escribió una defensa de sus ideas, que por desgracia se ha perdido. Pero aquí interesa saber qué ocasionó semejante reacción de los dirigentes espirituales y políticos judíos, tanto para entender la estructura del poder del momento como, sobre todo, para descubrir la evolución intelectual de Spinoza.

En un momento temprano Baruch se apartó de los iniciales estudios judíos ortodoxos dispuestos para él, y se interesó por culturas distintas. Se forjó un sólido conocimiento de los filósofos clásicos: Platón, Aristóteles y los estoicos. Estudió a filósofos medievales y renacentistas, tanto paganos como cristianos y judíos. Estaba muy familiarizado con las ideas de algunos pensadores políticos, en especial las del inglés Thomas Hobbes, y con la ciencia más adelantada de su tiempo: Bacon, Galileo, Boyle. Sobre todo, profundizó el examen del por aquel entonces revolucionario René Descartes, al que le unía más que la circunstancia de que el francés hubiera residido en los Países Bajos entre 1629 y 1649.[6] Spinoza estudió además latín, que en el siglo XVII seguía siendo la lengua internacional en la cultura europea, la que se empleaba en las universidades y en los libros serios: sabía que la necesitaba si deseaba cursar estudios superiores de filosofía. Su acceso

[6] H. Wolfson, en *The Philosophy of Spinoza*, efectúa un minucioso examen de la formación filosófica y científica de Spinoza.

al latín no fue solo a fuerza de gramática y diccionario, pues leyó a los grandes clásicos, en especial a los dramaturgos.

Todo este bagaje de conocimientos seculares no habría podido reunirlo Spinoza en los angostos límites de la educación oficial. Lo obtuvo en el círculo formado en torno a Franciscus van den Enden, un librero y reformista político que atraía a su casa amsterdamesa a un grupo de humanistas y pensadores interesados en la filosofía, la ciencia y la política. En su casa, que funcionaba como una escuela, se enseñaba no solo el latín que aprendió Spinoza, sino la filosofía cartesiana y, en general, los conocimientos científicos más avanzados. Spinoza y Van den Enden congeniaron; al morir el padre del filósofo en 1654, el joven se instaló en la casa del maestro, quien a cambio del alojamiento y la manutención le pidió solo que le ayudara en la instrucción de los alumnos.

Al decir de los biógrafos antiguos y modernos, Spinoza concluyó su proceso personal de secularización bastante tiempo, incluso años, antes de que le excomulgaran. Había concebido ideas acerca de la naturaleza de Dios, del alma humana, la inmortalidad y las profecías que chocaban con las tesis de la doctrina oficial. Si bien no había publicado, ni probablemente escrito, ningún tratado donde expusiera estas ideas, hoy sabemos que en su círculo más o menos próximo eran del dominio público. El joven que había crecido y estudiado en el seno de la ortodoxia judía y después se había abierto a concepciones paganas y gentiles sostenía pareceres muy seculares: los dogmas religiosos eran supersticiones, no había un Dios trascendente y personal, el alma no era inmortal, el pueblo judío no tenía una categoría privilegiada (no era el pueblo elegido) y el orden establecido de la Sinagoga representaba un obstáculo para el libre desarrollo del pensamiento autónomo y riguroso. Todas estas ideas disidentes brotaban lógicamente del racionalismo y el naturalismo spinozianos. Una de las primeras

medidas que tomó el filósofo excomulgado fue modificar su nombre: renunció al hebreo Baruch y asumió el latín Benedictus, o Benedict.

Desde 1656, año de la excomunión, hasta 1661, año en que empieza la correspondencia conservada, hay un período oscuro en la vida de Spinoza, del que carecemos de informaciones seguras. Parece que siguió viviendo en la ciudad o en sus alrededores, y que continuó acudiendo a la casa de Van den Enden. En algún momento de esta etapa estudió filosofía en la Universidad de Leiden. Durante estos años oscuros estuvo en contacto directo con un grupo de amigos provistos de los mismos intereses filosóficos, y que en años posteriores, cuando Spinoza se estableció lejos de Amsterdam, mantendrían con él la sustanciosa correspondencia que hoy conservamos: los médicos Lodewijk Meyer y Johan Bouwmeester, los comerciantes Jarig Jelles y Pieter Balling, el tendero Simon Joosten de Vries, el librepensador Adriaen Koerbagh y el editor Jan Rieuwertsz, que publicó controvertidos tratados de política y religión, entre ellos los de Spinoza. Este compacto y fiel grupo de amigos, que se mantuvo a lo largo de los años a pesar de la distancia, desmiente la percepción generalizada de que Spinoza fue un hombre solitario y sin relaciones. Desde luego, reservaba mucho tiempo para la meditación, pero mantuvo un diálogo constante con estos amigos y con personas menos íntimas que le escribían desde diferentes puntos de Europa.[7] De esta época datan algunas noticias confusas y no confirmadas sobre el filósofo. Una de ellas nos dice que se enamoró de una hija de Van den Enden, la cual habría elegido a otro pretendiente más adinerado (esta es la única referencia conservada acerca de relaciones sentimentales de Spinoza).

[7] La correspondencia de Spinoza es una espléndida introducción a su obra, puesto que en ella trata con detenimiento y claridad aspectos de su pensamiento que expone con mayor abstracción en los tratados. Véanse, por ejemplo, la Carta 12 sobre el infinito y la 32 sobre la individuación de las cosas finitas.

Poco antes de 1660 Spinoza empezó a escribir el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*), su primera obra conservada. Es un estudio sobre la naturaleza y las modalidades del conocimiento, una búsqueda del método para llegar a las ideas claras y distintas necesarias para obtener concepciones ciertas acerca de las cosas. No llegó a concluir el tratado, y en 1661-1662 refundió su contenido en otra obra, el *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad* (*Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate*), normalmente conocido como *Tratado breve*, que contiene, si bien en esbozo, muchas de las ideas que después expondrá en la *Ética*: sobre Dios, el conocimiento, el ser humano, la libertad y el modo de alcanzar la felicidad. El pensamiento spinoziano está ya definido y configurado; en adelante solo habrá que perfeccionarlo y pulirlo, como si de una lente se tratara.

Rijnsburg (1661-1663): la soledad del pulidor de lentes

En el verano de 1661 Spinoza se trasladó a Rijnsburg, un pequeño pueblo situado a diez kilómetros de la ciudad universitaria de Leiden. Parece que la elección de la nueva residencia fue debida a que la aldea le proporcionaba la tranquilidad que necesitaba para escribir y al mismo tiempo era lo bastante próxima a la ciudad para poder desplazarse a ella sin mayores inconvenientes. También pudo influir que Rijnsburg fuera el centro de la influyente corriente protestante holandesa de los colegiantes, la cual abogaba, entre otras cosas, por la vida sencilla, la solidaridad y la tolerancia; muchos de los citados amigos amsterdameses de Spinoza eran colegiantes, y es posible que le recomendaran este pueblo como lugar ideal para proseguir con su tarea filosófica.

En Rijnsburg, igual que haría en años posteriores, Spinoza se alojó como huésped en una casa, en cuya habitación trasera estableció su equipo para pulir lentes. Esta es la actividad que eligió como profesión, y que mantendría todos los años (no muchos) que le quedaban de vida: preparar lentes para telescopios, microscopios y otros aparatos ópticos. Al parecer, había empezado a practicar este oficio ya en Ams-terdam, porque en la época de Rijnsburg era un artesano reconocido en este campo. No se limitó a ser un buen artesano, sino que se interesó por la teoría óptica hasta alcanzar una completa comprensión científica de la materia. Llegó a aplicar sus conocimientos teóricos en la construcción de nuevos telescopios y microscopios que fueron muy apreciados por destacados científicos de la época, como su amigo y célebre astrónomo y matemático Christiaan Huygens y el también filósofo y científico Gottfried Leibniz. En general no suele destacarse la vertiente científica de Spinoza, pero la simple lectura de su correspondencia pone de manifiesto su intenso y permanente interés por las cuestiones de ciencia más debatidas de su tiempo. Hay constancia de que Huygens le tenía en mucha consideración; en una carta donde expone una discrepancia entre ambos, concede: «Es cierto que la experiencia confirma lo que dice Spinoza, a saber, que los objetivos pequeños representan mucho mejor los objetos en el microscopio que los grandes».[8] Spinoza efectuó varias observaciones astronómicas y llevó a cabo experimentos en hidráulica y metalurgia. Conviene aquí citar a Klever, y recordar en adelante su observación:

> El lector haría bien en consultar las Cartas 6 y 13 para descubrir hasta qué punto participó Spinoza en la ciencia empírica, sin, no obstante,

[8] W. N. A. Klever, «*Spinoza's Life and Works*», en Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*.

> desatender los principios del método matemático. Es necesario darse cuenta de que este era el tipo de actividad al que se dedicaba con el máximo empeño en tanto que «filósofo». Su filosofía no existía en el vacío, ni estaba alejada del centro de la ciencia natural. Al contrario, concibió y practicó un tipo de filosofía que formaba una continuidad con lo que hoy llamamos «ciencia natural». [...] Spinoza –nunca se insistirá demasiado– era un hombre de ciencia más que un tipo de filósofo como los del siglo xx. [...] El significado que tenía la palabra *philosophia* en el siglo xvii no es el mismo que el de nuestra filosofía del siglo xx, sino que se aproxima más al de nuestra ciencia.[9]

El gran inconveniente que encerraba el oficio de pulidor de lentes era el polvillo que desprendía el cristal al pulirlo, y que lentamente fue infectando los pulmones de un hombre cuya constitución nunca había sido fuerte, hasta seguramente causar su muerte prematura, por tisis, en 1677, con solo cuarenta y cuatro años.

Es muy probable que en la primavera de 1662 Spinoza empezara a escribir su obra magna, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), que inicialmente debía de ser una formulación más madura, clara y sistemática de los mencionados contenidos del *Tratado breve*. Dedicaría muchos años de lento trabajo artesanal a la minuciosa composición de la *Ética*, en un proceso en el que intercalaría la escritura de otras obras.

En 1663 se publicó una de las dos obras que vio en vida Spinoza, y la única firmada con su nombre: los *Principios de la filosofía de Descartes*. Spinoza expone, ya con el método geométrico de la *Ética*, el pensamiento cartesiano que había empezado a enseñar a un estudiante ávi-

[9] Ibid.

do de adquirir conocimiento filosófico y al que no deseaba descubrir el suyo propio. Reconocido experto en el cartesianismo, Spinoza permitió que un primer manuscrito circulara entre sus amigos de Amsterdam, quienes le solicitaron que lo completara. Spinoza quería sin embargo marcar distancias respecto a las ideas de Descartes, y requirió a uno de sus amigos que escribiera un prólogo para el volumen en el que se indicaran las discrepancias esenciales entre los pensamientos de ambos (estas discrepancias se examinan en el capítulo siguiente).

Voorburg (1663-1670): religión y política

En 1663 Spinoza cambió de pueblo, y se estableció en Voorburg, a cinco kilómetros de La Haya. Es probable que el motivo del traslado fuera el mismo que le había llevado a Rijnsburg: el deseo de tener la paz y la tranquilidad necesarias para dedicarse a su actividad filosófica. El filósofo era ya bastante conocido en los círculos cultos, abundantes en la universitaria Leiden, y no es de extrañar que un flujo de visitantes acudiera a consultar al retirado pulidor de lentes. Se repetía el esquema de residir en un pueblo pequeño cercano a una ciudad grande.

El atractivo de La Haya era político, no universitario. En la capital de las Provincias Unidas residían destacados personajes públicos que podían favorecer la publicación de obras filosóficas sin temor a represalias. A pesar de su carácter discreto y reservado, de su trabajo solitario y de su lema «Caute», el filósofo amsterdamés tenía una intensa vocación pública, en la medida en que quería participar en la creación de una república tolerante donde imperaran la libertad de conciencia y de pensamiento y una democracia cualificada: aspiraba a construir una sociedad más culta y menos bronca. En La Haya, los hermanos De Witt estaban en posición de favorecer la difusión de

sus ideas. En especial Johan de Witt, Gran Pensionario de Holanda y abanderado de la causa republicana frente a los monárquicos favorables a la Casa de Orange, partidario, si no de la democracia, sí de la libertad de culto y de pensamiento. Era un momento agitado en la historia de los Países Bajos: De Witt había podido sacar a su país de una guerra con Inglaterra (que se reemprendería en 1665), pero la población neerlandesa daba un apoyo mayoritario a la Casa de Orange, y la defensa de la tolerancia religiosa y de la supremacía del poder civil había vuelto contra De Witt al clero calvinista, que aspiraba a instituir una iglesia estatal.

En aquella época Spinoza estaba resuelto a intervenir en la definición de la sociedad de la mejor manera en que podía hacerlo: con sus ideas. Una carta escrita en 1665 al secretario de la recién creada Royal Society inglesa (quien le había reprochado que se dedicara más a «teologizar» que a «filosofar») informa:

> Estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a hacerlo son:
>
> - los prejuicios de los teólogos. Porque sé que estos son el principal obstáculo para que los hombres consagren sus mentes a la filosofía; por eso me esfuerzo en poner en evidencia estos prejuicios y arrancarlos de las mentes de los hombres sensatos;
> - la opinión que tiene de mí el vulgo, que no deja de acusarme de ateísmo; me siento obligado a apartarla en la medida en que sea posible;
> - la libertad de filosofar y de poder decir lo que pensamos; deseo vindicarla por todos los medios, porque aquí siempre se suprime por completo debido a la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.

Lo que estaba escribiendo Spinoza en 1665, mientras Inglaterra y Suecia atacaban los Países Bajos, es el *Tratado teológico-político*. Si en la sección de Rijnsburg hemos tenido ocasión de recordar la demasiado desatendida actividad científica de Spinoza, este es el punto adecuado para eliminar la idea de que Spinoza fuera un pensador ajeno a las circunstancias políticas e históricas de su tiempo. Bien al contrario, trató de incidir en el curso de los acontecimientos públicos, con el rigor intelectual propio de él. Dos aspiraciones impulsan la reflexión política spinoziana: establecer la paz civil y propiciar la libre circulación de ideas. En pos de ellas dedicó cinco años a profundizar en la exégesis bíblica y la historia y la lengua hebreas. Creía que para derrotar a la jerarquía eclesiástica –a su entender la culpable del fanatismo y la intolerancia– había que demostrar que su interpretación de los textos sagrados era falsa e interesada. El clero, que no había cesado de recomendar al príncipe de Orange a las masas y de instigarlas contra De Witt y la causa republicana, era el principal apoyo del inmovilismo monárquico, al que prestaba su supuesta infalibilidad. Spinoza entendió que, a fin de socavar la posición del clero calvinista neerlandés, había que poner en evidencia su lectura tendenciosa e ilegítima de la Biblia. El resultado que obtuvo, el *Tratado*, es considerado el primer estudio bíblico moderno. Ciñéndose al Antiguo Testamento, efectúa un estudio filológico para demostrar que sus diversos libros fueron escritos en momentos distintos y somete a una profunda crítica las profecías y los milagros, al tiempo que afirma que, al margen de las virtudes éticas, la Biblia no contiene ningún conjunto de doctrinas coherente, y concluye que la falta de un mensaje unitario invalida cualquier pretensión de autoridad eclesiástica en los asuntos políticos. Spinoza niega, pues, que la Iglesia pueda inmiscuirse en las cuestiones de Estado. El *Tratado* es un libro de una radicalidad y una contundencia asombrosas, que denuncia los engaños y las estrategias del poder establecido y propone alternativas al error con vistas a li-

berar al hombre y a la sociedad. Fue la apología de la libertad de conciencia, la afirmación de que cada cual tiene un derecho inalienable a elegir su propia religión y a no tener ninguna (cosas ambas que en aquel tiempo eran escandalosas) lo que soliviantó más a las autoridades, que veían en ellas una incitación a la anarquía. Ciertamente, tenían motivos más que sobrados para rechazar aquel contundente alegato a favor de la tolerancia y el secularismo.

La profunda crisis política y militar en que estaban sumidos los Países Bajos en el momento de publicarse el *Tratado teológico-político* –finales de 1669 o comienzo de 1670– hizo inviable que este pudiera tener algún efecto positivo en su sociedad. Spinoza observó la precaución de omitir el nombre del autor en la portada, en la que constaban además un nombre de editor falso y Hamburgo como ciudad de publicación (igual que los *Principios de la filosofía de Descartes*, publicado por su amigo Rieuwertsz en Amsterdam). Este disimulo indica a las claras hasta qué punto se había llegado a enrarecer el ambiente en los Países Bajos, y la cautela con que había que exponer las ideas contrarias a la doctrina oficial. Todas las diversas confesiones neerlandesas –calvinista, remonstrante, colegiante, luterana y católica– y muchas asociaciones políticas atacaron, condenaron y prohibieron el *Tratado*. Spinoza fue pues lúcido, y no paranoico, cuando decidió tratar de pasar desapercibido como autor de la obra. Más si tenemos en cuenta que un amigo personal suyo, Adriaan Koerbagh, que había publicado críticas contra la irracionalidad de la mayoría de las religiones y, muy spinozianamente, había sostenido que Dios era la sustancia del universo, al tiempo que atacaba a la jerarquía eclesiástica, fue arrestado y condenado a diez años de prisión en 1669 y después a diez más de exilio, condena que no llegó a cumplir porque murió al cabo de nueve meses de ingresar en la cárcel. La condena y la muerte de Koerbagh afectaron hondamente a Spinoza, no solo por la pérdida personal, sino porque ponían de mani-

fiesto el fin de la tolerancia y la libertad en los Países Bajos. Sin embargo, ni la ocultación del nombre del autor ni el editor y la ciudad de edición falsos lograron desorientar a muchos, y su nombre y su libro fueron objeto de las más brutales críticas. Los ataques se intensificaron si cabe debido a la amplia difusión de la obra, que tuvo varias reediciones inmediatas tanto en Alemania como en los Países Bajos.

La Haya (1670-1677): años finales

La publicación del *Tratado teológico-político* señaló el fin de la estancia en Voorburg y el traslado a La Haya. Tal vez Spinoza se hubiera cansado de la vida en el campo (una década entera) y deseara estar en contacto directo con la actividad intelectual de la ciudad, en la que tenía muchos amigos y conocidos. Se instaló como huésped en la casa del pintor Hendrik van den Spyck, y en su nueva residencia siguió puliendo lentes, componiendo (y también puliendo) la *Ética*, comunicándose por carta con pensadores y científicos lejanos y, también, percibiendo las enconadas reacciones al *Tratado*. Tanto le alarmaron estas que disuadió a sus amigos de completar una traducción de la obra al holandés.

En efecto, el ambiente enrarecido se crispó del todo a raíz de la invasión francesa de los Países Bajos, y la acusación contra Johan de Witt de no haber defendido bien el país. Una turba encolerizada asesinó brutalmente a este y a su hermano en 1672 (el pintor Jan de Baen ha dejado una estremecedora imagen al óleo de la ejecución: *Los cuerpos de los hermanos De Witt*), y aquella acción de crueldad desatada sacó por una vez a Spinoza de sus casillas: se disponía a ir al lugar del linchamiento para colocar un pasquín con la inscripción latina «ultimi barbarorum» («los peores bárbaros») cuando, afortunadamente, Van den Spyck le detuvo a tiempo. Afortunadamente porque, de haber salido a la calle con

el pasquín, con toda probabilidad Spinoza habría sido también linchado. A punto estuvo de serlo al año siguiente, cuando, después de visitar el filósofo el asentamiento de las asaltantes tropas francesas en Utrecht, probablemente en misión diplomática secreta, una turbamulta se presentó ante la casa de Van den Spyck en La Haya convencida de que era un espía y amenazando con matarle. Spinoza salió a la calle, se enfrentó a la masa enardecida y proclamó su inocencia y su compromiso con la república; los exaltados se dispersaron de inmediato. En Utrecht, por cierto, los franceses le habían ofrecido dinero (una pensión) si le dedicaba un libro a Luis XIV; Spinoza declinó amablemente la oferta.

No fue la única oferta pecuniaria tentadora que desestimó en 1673 el humilde pulidor de lentes. Ese mismo año el Elector del Palatinado le hizo llegar mediante carta de un catedrático la propuesta de enseñar filosofía en la Universidad de Heidelberg. Se le ofrecía un sueldo anual completo y se le garantizaba la más absoluta libertad de pensamiento, siempre y cuando no abusara de ella «para perturbar la religión públicamente establecida». Spinoza sopesó muy seriamente la oferta, durante unas seis semanas, antes de declinarla con una amable carta al intermediario. Esta carta muestra la determinación de Spinoza por mantener su independencia y su libertad, aun a costa de renunciar a una seguridad material de la que carecía. Vale la pena citar un fragmento de la epístola:

> Pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; porque las divisiones no surgen tanto del amor ardiente a la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradicción, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque se digan con rectitud. Y como ya lo he experimentado

cuando llevaba una vida privada y solitaria, mucho más será de temer si asciendo a este grado de dignidad.

Con lo que siguió llevando la discreta vida de alojado en casa del pintor Van den Spyck. Completar la *Ética* le ocupó sobre todo entre 1670 y 1675. En 1665 existía ya una versión en tres partes (no en las cinco definitivas) de la que el autor estaba lo bastante convencido como para permitir que circulara, en forma manuscrita, entre su círculo de amigos, tanto en la versión latina que había escrito él como en la traducción neerlandesa que había hecho uno de ellos. En el primer lustro de los años setenta retomó la escritura del tratado, y no solo para pulirlo, como tal vez pensara limitarse a hacer inicialmente, sino para incorporarle sustanciales añadidos fruto de lecturas y meditaciones posteriores: en el hiato de como mínimo cinco años en que el manuscrito había permanecido en reposo, Spinoza había elaborado sus ideas sobre la política y la sociedad civil en el *Tratato teológico-político*, y había tenido ocasión de contemplar el extremo de la agresividad humana. La mayor modificación y ampliación que introdujo fue convertir la extensa parte tercera del texto de 1665 en las definitivas partes tercera, cuarta y quinta, referidas respectivamente a la psicología, el sometimiento a las pasiones y la vida libre y feliz; sin embargo, no parece que los cambios fueran más allá del plano expositivo ni afectaran a ningún aspecto fundamental de sus ideas metafísicas, éticas y políticas, consolidadas y trabadas desde hacía años. A pesar del escándalo suscitado en torno al *Tratado teológico-político*, Spinoza llegó a plantearse muy seriamente publicar la *Ética*. Llegó a viajar a Amsterdam en 1675 y entregó una copia definitiva a su amigo el editor Rieuwertsz. Estaba convencido de que la obra era una aportación positiva para la república, y deseaba compartir con los mejores espíritus sus largamente maduradas ideas. Permaneció dos semanas en Amsterdam,

durante las cuales arreciaron los rumores enconados sobre la inminente publicación de una obra impía. Finalmente, Spinoza desistió de publicar la *Ética* en vida.

En sus últimos años compuso un breve estudio sobre el arco iris y la geometría de este fenómeno óptico, así como una gramática de la lengua hebrea. La muerte interrumpió la redacción del *Tratado político*, que explora la estructura del poder del Estado y el derecho político y examina las diversas formas clásicas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Aunque el análisis de esta última queda truncado, Spinoza sigue manteniendo las preferencias por una política liberal y progresista expuestas en la *Ética* y el *Tratado teológico-político*.

En 1676 Spinoza recibió la visita del tercer gran filósofo racionalista europeo, Leibniz, que se había interesado mucho por sus ideas. En 1674, en París, había solicitado a un amigo de Spinoza que le permitiera leer fragmentos de un manuscrito de la *Ética*: el filósofo había sido taxativo en la prohibición de que se mostrara el texto a extraños (y Leibniz lo era a pesar de haberle consultado años atrás cuestiones de óptica, y de haberle calificado de «insignis opticus»); el amigo le había transmitido por carta la petición de Leibniz, a la que Spinoza respondió: «A Lybniz (sic), sobre quien me escribe, creo que lo conozco por carta [...]. Por lo que puedo inferir de las cartas, me ha parecido un hombre de índole liberal y conocedor de las ciencias. Pero me parece imprudente mostrarle tan deprisa mis escritos». De nuevo se percibe la extrema cautela de Spinoza («caute»), plenamente justificada por la violenta situación política; ese mismo 1674 Van den Enden, su antiguo maestro, había sido ahorcado en la capital francesa por sus ideas y actividades revolucionarias. Leibniz terminó por viajar a La Haya y conoció de viva voz la doctrina de Spinoza. El pensador alemán era (o trataba de ser) un creyente ortodoxo, y no toleró las ideas naturalistas spinozianas, que le afectaron hondamente y que puso el máximo em-

peño en refutar. El contraste entre estos dos grandes filósofos del siglo XVII es iluminador en otro aspecto esencial. Leibniz fue un político, jurista, matemático y lógico acostumbrado a desenvolverse con soltura en las altas esferas, cerca de los grandes escenarios, trató con gran inteligencia muchos temas dispares, sin unificarlos, y poseía un saber enciclopédico (se le considera el último genio, o sabio, universal, la última mente capaz de abarcar todos los campos del conocimiento);[10] Spinoza prefirió en cambio concentrar su pensamiento en unos grandes temas que configuran el eje de su filosofía, se apartó del primer plano y participó en la historia solo a través de sus ideas (excepto, tal vez, en el referido caso del viaje a Utrecht). El historiador de las ideas Isaiah Berlin divide a los hombres, y concretamente a los pensadores, entre zorros y erizos: los primeros se mueven siempre entre una gran diversidad de conceptos y situaciones, tienen una visión múltiple de la realidad, son versátiles y hábiles; los segundos poseen una idea central y sistematizada del mundo y de la vida, que da sentido y coherencia a la profusa diversidad de hechos generales e individuales (Berlin efectúa la reflexión a raíz de un verso del poeta griego antiguo Arquíloco: «Muchas cosas sabe el zorro, pero el erizo sabe una sola, y grande».) Berlin pone como ejemplos de zorros a Shakespeare, a Aristóteles, a Erasmo, a Montaigne, a Molière, a Balzac; de erizo, a Dante, a Platón, a Pascal, a Dostoievski, a Nietzsche. Tal vez no haya habido en toda la historia mayor encuentro entre un gran zorro y un gran erizo que el que tuvieron Leibniz y Spinoza en La Haya en 1676. Muchos aspectos de la teología leibniziana parecen constituir la respuesta permanente de un creyente dubitativo, y tal vez obsesionado, a

[10] Entre otros logros de Leibniz, hay que mencionar las invenciones del cálculo infinitesimal (simultáneamente a Isaac Newton, sin que ninguno de los dos estuviera al corriente del trabajo del otro), fundamental en matemática, y del sistema binario que se aplicaría siglos más tarde en los ordenadores.

las serenas concepciones de Spinoza. La angustia de Leibniz respecto a su encuentro con este le llevó al extremo de silenciarlo y aun negarlo. Es difícil sustraerse a la sospecha de que el cultísimo, inteligentísimo e incluso genial zorro padeció alguna pasión nociva (¿complejo?) frente a la hondura y al sosiego del erizo; que el filósofo y matemático de innumerables conocimientos dispersos admirara demasiado a su pesar la visión unificada que Spinoza poseía del universo.[11]

Van den Spyck y su familia tuvieron con Spinoza una relación personal de amistad, no solo de huéspedes. Gracias al testimonio que dieron al biógrafo Colerus, que se alojó posteriormente en su casa, conocemos su talante y sus hábitos cotidianos. Aparte de las horas que pasaba recluido en su habitación, escribiendo, leyendo o puliendo lentes, era una persona de trato amable y considerada. Llevaba una vida tranquila en la que las pasiones no dominaban ninguna situación: Spinoza no oscilaba entre la alegría y la tristeza o el enfado, sino que se mantenía siempre muy cerca del centro. Todo indica que aplicaba en su vida las normas que recomendaba en la *Ética*. De todos modos, como siempre, Spinoza es mucho más complejo y discontinuo de lo que pueda dar a entender una imagen simplificada. Si desde luego fue un solitario y un hombre entregado al pensamiento, su personalidad desborda con mucho el angosto molde de santo laico y otros similares que se le han querido aplicar. Al morir de tisis en 1677, con la misma discreción con que había vivido, dejó tras de sí una imagen compuesta, no simple. Nadie cualificado, sin embargo, ni siquiera sus más acerbos detractores filosóficos, habló mal de aquel hombre de salud delicada, que forjó y pulió un gran sistema metafísico para indicar el camino a la alegría perdurable.

[11] *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, de Matthew Stewart, evoca el encuentro entre los dos grandes filósofos y extrae conclusiones acerca de la repercusión que tuvo para la modernidad el choque entre el naturalismo spinoziano y el teísmo leibniziano.

Conocimiento

Contexto I: la Revolución científica y el método filosófico

Spinoza no llevó a cabo su tarea filosófica en el vacío, sino en un contexto histórico determinado por profundas revoluciones en el orden de la filosofía y de la ciencia, con las que estuvo en estrecho contacto. Es indispensable tener presente el carácter de estas revoluciones para comprender el arraigo del pensamiento spinoziano en su tiempo y aclarar así su enorme originalidad.

Las principales influencias en el pensamiento spinoziano, más allá de la educación hebrea que recibió en su infancia y adolescencia, fueron la nueva ciencia matemática de la naturaleza, que experimentó un espectacular desarrollo en el siglo XVII, y la filosofía cartesiana. También se ha señalado que bebió de filósofos de la naturaleza renacentistas como Bernardino Telesio y Giordano Bruno, pero al parecer el ascendente que pudieran ejercer sobre él es más bien de inspiración que metodológico. La lectura del inglés Thomas Hobbes influyó en su teoría política. Pero en la metafísica, la antropología y la ética, los

campos privilegiados en el presente estudio, Spinoza se nutrió sobre todo de la Revolución científica y de la filosofía cartesiana.

Un abismo media entre la ciencia medieval y la nueva, de los siglos XVI y XVII. La primera, obtenida a partir de una síntesis de física y cosmología aristotélicas con los dogmas del cristianismo, postulaba un ordenado universo geocéntrico creado por Dios básicamente para la realización y la salvación del ser humano. Imperaba en esta cosmovisión una convicción teleológica: todos los sucesos estaban dirigidos a un fin, que era, precisamente, la salvación del hombre en la trascendencia. Dios garantizaba el orden y el sentido del universo, de los que el hombre podía participar mediante la fe. La ciencia y la filosofía, que no eran autónomas sino que estaban fusionadas con la teología, aceptaban con leves variaciones -según el autor- esta concepción básica de un universo finito, ordenado y regido por la voluntad divina.

La nueva ciencia se independizó de la dirección teológica y observó la naturaleza con sus propios ojos. Implantó métodos de conocimiento distintos, que iban desde el deductivo tomado de las matemáticas hasta el experimental adoptado de la investigación empírica. Vio un universo nuevo, que ya no era geocéntrico y finito sino heliocéntrico, ilimitado, sometido a un orden mecánico y a un conjunto de leyes permanentes que regían todos los fenómenos, tanto celestes como terrestres. En esta nueva visión, las matemáticas tenían un papel decisivo como modelo de inteligibilidad y de explicación científica. Un famoso fragmento de Galileo expresa el nuevo enfoque matemático, que tanto influiría a Spinoza:

> La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (hablo del universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender

la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro.[12]

Se advierte aquí cómo el pensamiento científico se ha vuelto geométrico. Las rígidas formas y leyes de la geometría actúan no solo como inspiración y referente, sino como modelo y estructura del pensar. Galileo y los demás fundadores de la ciencia moderna perciben, literalmente, una estructura matemática como orden de la realidad. La visión teleológica medieval, que atribuía a la voluntad divina todos los sucesos naturales, deja paso a un enfoque físico y deductivo determinado por la geometría, que percibe un mundo de cuerpos materiales desplazándose por el espacio según leyes universales que la matemática puede describir con precisión en términos cuantificables como tamaño, forma y movimiento. Esta nueva ciencia es de carácter mecanicista –ve el universo determinado por leyes permanentes y autónomas– y abarca desde los fenómenos más infinitesimales de la biología y la química hasta los más enormes de la astronomía. Se ha producido lo que el historiador de la ciencia Thomas Kuhn denomina un cambio de paradigma: una alteración profunda de los supuestos básicos de la ciencia que vuelve inservible el modelo superado, mientras que el nuevo paradigma es asumido por toda la comunidad científica.

El cambio de paradigma inspira la visión spinoziana de la naturaleza, es decir del mundo. Spinoza, que vive el segundo siglo de esta revolución, percibe un universo autónomo (no supeditado a una vo-

[12] *Il Saggiatore* (1623).

luntad trascendente) y determinado por un conjunto de leyes que lo rigen todo. Ve en la naturaleza una continuidad perfecta, algo sustancial y homogéneo, en que todas las cosas particulares, incluyendo al hombre, no tienen una autonomía real, sino que son simplemente modificaciones de la unidad básica: hay una naturaleza infinita, y todo pertenece a ella. Las cosas particulares se determinan las unas a las otras en infinitas series de relaciones de causalidad, pero siempre sometidas a leyes eternas.

Orden geométrico

Se ha citado la concepción matemática que Galileo (igual que los demás exponentes de la ciencia nueva) tiene tanto del conocimiento como de la realidad. Spinoza comparte esta visión, y la expresa del modo más claro en la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tan convencido está de la aplicabilidad de la geometría en cualquier conocimiento (metafísica, antropología, psicología, ética) que ni siquiera se toma la molestia de justificar o explicar su empleo, que es para él algo natural y necesario. No solo porque el clima intelectual de su tiempo lo imponga, sino porque es su modo personal de pensar. Spinoza filosofa acerca de Dios y del alma, de los afectos, actos y apetitos humanos «como si se tratara de líneas, planos o cuerpos» (III, pref.). La idea básica que explica la adopción de este método es que todo cuanto existe se sigue de la misma naturaleza de Dios con necesidad lógica o conceptual, y esta necesidad requiere un estricto método matemático.

El método geométrico spinoziano está modelado según el ejemplo de Euclides, el llamado padre de la geometría (siglos IV-III a.C.). Es un método deductivo y axiomático, en que las conclusiones se infieren

necesariamente de las premisas. Se estructura en una rigurosa red de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios, escolios y apéndices.

En las definiciones iniciales se presenta el significado de un concepto de manera que produzca una idea clara y distinta. Spinoza está convencido de que si la definición es adecuada y la mente alberga esa idea clara y distinta, se puede estar seguro de la existencia efectiva del objeto; si se desea filosofar, conocer el mundo y lo que en él sucede, debe prestarse la máxima atención a estas definiciones e investigar lo que se sigue lógicamente a partir de ellas, atender a las implicaciones lógicas de las definiciones. Una vez establecidas las definiciones, Spinoza entiende que es plenamente legítimo formular axiomas (argumentos evidentes e irrebatibles), proposiciones (enunciados sobre el mundo hechos a partir de estos axiomas) deducidas lógicamente, corolarios (afirmaciones hechas a partir de lo ya demostrado) y escolios o aclaraciones. A esta armazón compacta de pasos lógicos se añaden prefacios y apéndices a algunas de las cinco partes de la *Ética*, los cuales expresan más libremente sus ideas.

No pocos lectores que aceptan el contenido de la filosofía spinoziana rechazan sin embargo su modo de argumentar, porque consideran que estas definiciones o premisas iniciales y los axiomas son arbitrarios y no remiten a la realidad. Se podría definir, por ejemplo, el átomo como una partícula indivisible y desarrollar una argumentación impecable hasta obtener unas conclusiones lógicamente justificadas que no tuvieran nada que ver con los resultados empíricos alcanzados por la física moderna. Aunque Spinoza no proporciona una definición explícita de definición, sí tiene una teoría general de la misma que nos permite entender su respuesta a esta crítica a la totalidad de su *Ética*. Y aunque no esté incluida en esta, sino en el *Tratado de reforma del entendimiento* y en una carta de 1663 (a Simon de Vries), hay que prestarle atención porque constituye su defensa de

todo su método geométrico. Spinoza afirma el valor de verdad de las definiciones estableciendo una distinción entre definiciones nominales y reales. Las primeras muestran el significado de una palabra o un concepto, sin preguntarse por su valor de verdad o falsedad, existencia o inexistencia: el unicornio es un caballo con un cuerno en la frente, Pegaso es un caballo alado, Nessie es el monstruo del lago Ness. En cambio, la definición real explica algo tal como existe fuera del entendimiento, es decir, se refiere a la cosa, no a la palabra o al concepto, con lo que sí hay que preguntarse por su valor de verdad o falsedad, existencia o inexistencia. Spinoza demuestra la verdad de las definiciones mediante (cómo no) un caso geométrico: el matemático sabe que cuenta con la definición real de una figura cuando puede servirse de ella para construirla. La definición nominal de círculo, que solo se ocupa del concepto, es «una figura en que las líneas trazadas desde el centro hasta la circunferencia son iguales», mientras que la definición real, que permite construir el círculo, dice que es «la figura en la que cualquier línea tiene un extremo fijo y el otro móvil». Esta segunda definición remite a la realidad, porque explica cómo está constituido algo, cuáles son sus propiedades esenciales.

Spinoza sostiene que pueden establecerse definiciones reales de los principios de los objetos matemáticos y de otras entidades abstractas. Obtendremos una definición real (una idea clara y distinta, o cierta) de algo si conocemos su causa inmediata y entendemos cómo sus propiedades se siguen necesariamente de esta causa. De este modo procede el matemático con los objetos de su conocimiento, y así examina Spinoza el concepto y la realidad de Dios en la primera parte de la *Ética*, y del ser humano en las otras cuatro: partiendo de una definición clara y distinta de su esencia (que en rigor es su causa próxima) y deduciendo a partir de ella todas sus propiedades o características. Igual que el geómetra deduce las propiedades de una figura

entendiéndolas como consecuencias lógicas de su definición, Spinoza emplea el método deductivo no solo para ahondar en lo más general (Dios) y estudiar entidades abstractas como los objetos matemáticos, sino para examinar pasiones como la ambición, la envidia, el deseo, la tristeza y la alegría. Considera que si obtiene una definición clara y deduce con rigor sus consecuencias lógicas, podrá alcanzar un conocimiento cierto de cualquier fenómeno físico o moral. El método ha de ser el mismo para todo, ya que unas mismas leyes generales lo rigen todo. En el prefacio a la parte tercera de la *Ética* hay un fragmento esencial en la equiparación de método deductivo-matemático y leyes universales de la realidad:

> Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio suyo; porque la naturaleza es siempre la misma, y siempre una y la misma, en todas partes, es su eficacia y potencia de obrar; es decir, son las mismas, en todo tiempo y lugar, las leyes y reglas de la naturaleza según las cuales ocurren todas las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y las reglas universales de la naturaleza. Así pues, efectos como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por tanto, admiten ciertas causas, por las que son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las reconozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa cuya contemplación nos agrada. Así pues, trataré de la naturaleza y la fuerza de los afectos, y del poder del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si se tratara de líneas, superficies o cuerpos.

Lo que Spinoza está sosteniendo es que la relación causal es paralela a la relación de implicación lógica: que el orden de las ideas y el orden de las causas «objetivas» es el mismo. La deducción lógica de conclusiones a partir de definiciones y axiomas es también una deducción metafísica, que descubre la estructura de la realidad. IIp7 así lo afirma: «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas», porque según reza la demostración de esta proposición, «la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto».

El racionalismo epistemológico –la confianza en que el intelecto puede conocer la naturaleza y estructura de la realidad mediante sus solos conceptos, prescindiendo de la experiencia que ofrecen los sentidos– se fundamenta en esta convicción de que puede establecerse una identificación fiable entre los contenidos del intelecto y los objetos de la realidad. La viabilidad del método deductivo depende de esta convicción, que Spinoza abriga en grado sumo: en la carta 76 declara «no presumo de haber encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la verdadera filosofía». David Hume refutará mediante argumentos escépticos las pretensiones del racionalismo, e Immanuel Kant (en la *Crítica de la razón pura* [1781 y 1787]) invalidará para siempre la línea del «racionalismo dogmático» y establecerá que el único conocimiento válido es el que combina los conceptos de la razón y los datos sensoriales de la experiencia. No hay espacio aquí para exponer esta refutación, pero es definitiva e inapelable. Como se ha comentado en la presentación, una de las paradojas del spinozismo es que, dándose todas las condiciones para que hubiera dejado de ser un pensamiento vivo y se hubiera convertido en un capítulo de la historia de la filosofía (por la refutación de Hume-Kant), siga siendo un sistema estimulante y válido en muchos aspectos: que, si bien precise reformulaciones, aún resulte algo bueno no solo para el pensamiento, sino para la vida (como quedará explícitamente de manifiesto en el capítulo dedicado

a la filosofía moral). Bien es cierto que esta pervivencia no se debe al tratamiento geométrico, sino a los conceptos que se expresan a través de él.

En el experimento de la fotografía (véanse páginas 18-23) se ha argumentado que, de todas maneras, el método geométrico spinoziano es demostrativo, no indagativo: Spinoza adapta el método a un conocimieno de la realidad que él ha alcanzado fuera de este método, y que después trata de organizar del modo más lógico.

Un comentario de Edwin Curley (uno de los máximos especialistas mundiales en Spinoza) constituye a un mismo tiempo un manual de instrucciones para la *Ética* y una llamada a no desanimarse ante su rigorismo:

> Recuerdo que cuando traté de entender la *Ética* de Spinoza por primera vez, hace unos veinticinco años, me derrotó su aparato formal. He aquí a Spinoza explicándome con suma precisión cómo deseaba que se entendieran las nociones centrales de su sistema, y yo no entendía las definiciones. Los términos empleados para definir los términos que quería darme a entender a menudo parecían tan oscuros como los términos definidos. Y yo estaba convencido de que si no entendía las definiciones, o los axiomas que aplicaban los mismos conceptos, no podía aspirar a entender los teoremas derivados de ellos. En retrospectiva, ahora esta reacción me parece natural, pero muy errónea. Las definiciones iniciales de Spinoza no son inmediatamente inteligibles, igual que sus axiomas no son tan inmediatamente obvios como el paralelo con Euclides nos mueve a creer que deberían ser. Pero no es cierto que primero debamos alcanzar una firme comprensión de los supuestos iniciales de Spinoza antes de poder entender lo siguiente. A menudo podemos entender mejor el sentido de una fórmula atendiendo a lo que se sigue de ella, o a lo que Spinoza

cree que se sigue de ella, antes que centrando toda nuestra atención en la fórmula misma.[13]

Contexto II: Descartes y el cartesianismo

El paso de la física medieval a la moderna ha sido el cambio de paradigma más decisivo de la historia científica. No solo porque el universo y el mundo se vieran de un modo completamente distinto, sino porque se introdujo un método riguroso que incluía tanto la experimentación como el enfoque deductivo matemático. El paso de la teología a la ciencia planteó complejas cuestiones filosóficas: posible conciliación (o no) de las conclusiones de la ciencia y los dogmas cristianos, situación y sentido del hombre en el orden general de las leyes universales (entre el sometimiento total y la libertad) y la pregunta epistemológica acerca del conocimiento: ¿cómo puede alcanzarse un saber cierto y sólido de la estructura matemática del mundo? Llega el momento en que el pensamiento filosófico debe asumir y tratar de responder las preguntas que ha planteado la nueva ciencia. Descartes es quien asume el reto lanzado por la ciencia moderna de los Copérnico, Galileo, Kepler y (algo más tarde) Newton.

Descartes es considerado, por consenso general, el fundador de la filosofía moderna, porque realiza el primer intento sistemático de asentar y afianzar el pensamiento filosófico sobre unos fundamentos ya no tomados de la teología, sino autónomos y autosuficientes. Es posible trazar el recorrido esencial de su pensamiento. En la tarea de fundamentar la totalidad del conocimiento, el filósofo empieza por ponerlo todo en duda, no da nada por supuesto. Incluso lo que parece más

[13] *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's «Ethics».*

evidente, el mundo físico exterior transmitido por los sentidos, podría ser una ilusión, un engaño: podríamos estar completamente equivocados acerca de su naturaleza. La «duda metódica» acaba conduciendo a la primera certeza: incluso en el momento de mayor intensidad de la duda, hay algo de lo que no cabe dudar, y es del hecho mismo de estar dudando. El pensamiento garantiza la primera certeza y verdad: «Pienso, luego existo». El origen de la construcción cartesiana está, pues, en el sujeto pensante, lo cual supone una revolución respecto a toda la filosofía anterior. Este sujeto «demostrado» halla en su interior la idea clara y distinta de un Dios sumamente perfecto -aquí se afirma el cristianismo ortodoxo de Descartes-, que él no puede haber creado porque lo inferior no puede originar lo superior. La idea del Ser perfecto demuestra la existencia de este, puesto que la perfección implica la existencia: un ser no existente es menos perfecto que uno existente, y la idea es del Ser más perfecto. (Esta demostración se llama «argumento ontológico», cuyo desarrollo en la historia de la filosofía se muestra en el recuadro de las páginas 73-74.) Y esta perfección garantiza que el mundo exterior no puede ser una ilusión, porque un Ser perfecto no podría engañar. Mediante este razonamiento demuestra Descartes lo que la duda metódica había puesto en tela de juicio: que existe un mundo físico real y que el entendimiento puede conocerlo. El racionalismo cartesiano consiste en haber erigido todo el sistema del conocimiento sobre la base de ideas innatas, o *a priori*, independientes de la experiencia sensible. Obtenida la demostración, ya es posible proceder a investigar la realidad mediante la aplicación de métodos estrictamente científicos.

El racionalismo spinoziano

Como sabemos, Spinoza leyó la obra de Descartes, y asumió rápidamente su enfoque racionalista, pero entendió que el francés no llegaba

a las últimas consecuencias en este planteamiento, que estaba en muchos aspectos lastrado por medievalismos y escolasticismos previos al cambio de paradigma. Spinoza decidió llevar el racionalismo a su conclusión lógica. Sabemos también que el único libro que Spinoza publicó con su nombre fue *Principios de filosofía de Descartes*, escrito a petición primero de un alumno y después de su círculo de amigos en Amsterdam. En efecto, Spinoza era un reconocido experto en la filosofía cartesiana, y asumió varios aspectos de esta: la concepción del método (deductivo), la terminología (sustancia, atributo, modo), algunos problemas específicos (relación mente-cuerpo). Pero no era un cartesiano ortodoxo y es muy probable que alcanzara muchas de sus convicciones fundamentales antes de conocer la obra del pensador francés. Por mucho que le influyera el racionalismo cartesiano, no cabe duda de la poderosa originalidad de Spinoza, quien le supera en casi todos los aspectos. Spinoza deseaba poner de manifiesto las diferencias existentes entre su pensamiento y el del filósofo francés. Por eso le pidió a su amigo Lodewijk Meyer que antepusiera un prólogo a los *Principios* para señalar esas discrepancias. Veamos primero las afinidades entre ambos, para señalar a continuación la especificidad de Spinoza. Ahora interesa solo enunciar las afinidades y las diferencias. A lo largo de los capítulos siguientes habrá ocasión de profundizar en las segundas.

A ambos les anima el ideal de la unificación de la ciencia, la aspiración a integrar todos los campos del conocimiento mediante el método de una matemática universal. La filosofía debe ser la globalización de todo el saber humano: la metafísica, la física o conocimiento del mundo natural, la antropología o conocimiento del ser humano y la filosofía moral. Por añadidura, el método de esta ciencia unificada debe ser el deductivo que caracteriza al racionalismo: partir de unas ideas claras y ciertas para extraer las consecuencias que se deriven

lógicamente de ellas. Pero Spinoza detecta que Descartes infringe a menudo las exigencias racionalistas para introducir bajo mano supuestos religiosos.

Descartes sitúa el fundamento de su filosofía en el sujeto pensante, el *cogito* (pienso, luego existo): el conocimiento del yo es anterior al conocimiento de Dios y del mundo material. La trayectoria del conocimiento en Spinoza es, si no inversa, sí muy distinta: parte de la idea de la sustancia única, o Dios, para pasar a continuación al del mundo finito, y de la física al alma humana. Estas dos trayectorias no son arbitrarias o aleatorias, los sistemas de ambos filósofos las requieren necesariamente en este orden.

En la unificación del saber de ambos, la metafísica ocupa un lugar central. La metafísica consiste en determinar qué tipos de sustancia existen, es decir, qué objetos componen la realidad. Descartes concibe dos tipos de sustancia: la pensante y la extensa, lo inmaterial y lo material, lo mental y lo físico. Cada una de estas dos sustancias tiene un y solo un atributo, entendido como esencia o propiedad fundamental, sin la cual no sería lo que es. Un cuerpo tiene varias características: forma, tamaño, movimiento o reposo. Pero solo una propiedad lo define en tanto que cuerpo: el hecho de ser extenso, de ocupar espacio. Todas las demás características admiten modificaciones, pero no esta, que es una propiedad indispensable. Una mente tiene el atributo del pensamiento: no la define, en tanto que mente, el tipo de pensamientos que tenga, sino el hecho de pensar. He aquí, pues, los dos atributos cartesianos: pensamiento y extensión. Estos definen las dos sustancias que hay en el mundo: las cosas pensantes y las cosas extensas. Pero Descartes, como cristiano ortodoxo, concibe una sustancia superior a estas dos finitas: la sustancia infinita, o Dios, que aparece como garante del orden y la realidad del mundo. Descartes introduce, pues, dos niveles y concepciones de sustancia. Spinoza, en cambio,

ofrece un modelo de realidad unificado: en el universo hay una única sustancia, creador y creación están fusionados, ambos son Dios.

La finalidad principal de la filosofía cartesiana es científica y religiosa: aspira a encontrar un método plenamente fiable para demostrar la inteligibilidad del mundo mediante la afirmación de la existencia de Dios. El fin del pensamiento de Spinoza es ético: ofrecer al hombre los instrumentos conceptuales para liberarse del dominio de las pasiones y alcanzar una alegría plena y duradera. Claro que para alcanzar este conocimiento ético necesita determinar la posición del ser humano en la realidad, lo cual significa que debe partir de la metafísica.

Metafísica: Dios, o Naturaleza (o sustancia, o realidad, o universo)

La primera parte de la *Ética* está dedicada al estudio de la naturaleza y la estructura de la realidad, lo que en la tradición filosófica se ha venido denominando ontología o metafísica. A este fondo de lo existente Spinoza lo llama sustancia o Dios. Hay que apresurarse a aclarar que el Dios spinoziano difiere por completo del judeocristiano. Tal como se ha avanzado en el experimento de las páginas 18-22, es un ser trascendente, creador del mundo por libre voluntad, personal y amoroso que vele por la realización y la salvación del ser humano. El Dios spinoziano es la estructura subyacente de la realidad, el orden compuesto por inflexibles leyes universales que determinan la forma de todo. Dios, o la realidad última (también llamado sustancia, o Naturaleza), es infinito y contiene todo lo existente, a través de lo cual se expresa. De los eternos e infinitos atributos (esencias) de Dios, la razón humana solo puede percibir dos: el pensamiento y la extensión. Cada concreción particular e individual de un atributo, cada mente, cada cuerpo, cada realidad que expresa cualquiera de los infinitos atributos que no percibimos, es un modo. Todos los modos forman parte de Dios.

Sustancia, atributos, modos

Spinoza define sustancia como «aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita, para formarse, el concepto de otra cosa» (Id3). Sustancia es, pues, algo básico, originario, que no deriva de nada. Es un punto de partida. Según Descartes existen multitud de sustancias: cada mente y cada cuerpo individuales lo son; Spinoza es mucho más exigente y restrictivo con la aplicación de su concepto de sustancia: existe una sola, que es infinita y eterna, que es Dios, y del que todas las cosas individuales, particulares y finitas son simples afecciones, a las que llama modos. Descartes ve una sustancia en un caballo que corre por una llanura; Spinoza ve en el mismo caballo un modo de Dios, que expresa un atributo o propiedad eterna. Es preciso entender por qué ve Spinoza en el caballo un modo de Dios, pues así se entenderá cómo siente la realidad. Como conceptos clave para lo que queda de capítulo, y de libro, hay que retener aquí monismo, unidad y naturalismo. Son tres palabras que transmiten la misma idea: hay una sola realidad, en el universo hay una sola sustancia. El creador del universo y el universo y todo el contenido del universo son una misma sustancia, a la que tanto se puede llamar Dios como Naturaleza como realidad. En esta idea ontológica o metafísica se asienta todo el pensamiento spinoziano: la filosofía de la mente, la epistemología, la filosofía moral y (ya fuera de la *Ética*) la filosofía política y la filosofía de la religión. La metafísica constituye el cimiento de toda la filosofía de Spinoza.

Las primeras trece proposiciones de la primera parte (de un total de treinta y seis) de la *Ética* están centradas en conducir a lo que afirma la decimocuarta: «Todo cuanto es, es en Dios, y aparte de Dios nada puede ser ni concebirse».

Como todas las grandes ideas (recordemos $E = mc^2$), esta es de una elegantísima simplicidad aparente que al mismo tiempo oculta

y revela una ardua complejidad. Spinoza nos está diciendo que si hay una sustancia de infinitos atributos, y si no puede haber dos sustancias que posean el mismo atributo, el hecho de que exista la sustancia de infinitos atributos (Dios) imposibilita que haya cualquier otra sustancia. Es decir, la realidad sustancial, o el fondo de toda la realidad, es Dios. No hay otro fondo ni otra sustancia porque solo existe una sustancia. El universo es una enorme sustancia infinita y eterna que es Dios, todos sus contenidos particulares (el caballo que corre por la llanura, una brizna de hierba de esa llanura, la constelación de Sagitario, usted) son una modificación de esta sustancia única, o Dios.

Por supuesto, hay que pararse a explicar todo esto, a examinar lo que se ha dicho en las dos últimas páginas. Entenderlo bien les ha llevado años de reflexión a personas muy inteligentes. La primera de ellas, el propio Spinoza.

El concepto de sustancia tiene que estar ya claro: es algo que es la causa de sí mismo (*causa sui* en latín), que no necesita de nada más para existir ni para concebirse. La sustancia spinoziana es muy distinta de la cartesiana. Descartes hereda el concepto de sustancia de Aristóteles y del escolasticismo medieval para referirse a lo fundamental de la realidad. En Aristóteles y en la escolástica, sustancia es el elemento, o elementos, permanente, el sustrato estable, del universo, mientras que el cambio perceptible en la experiencia se entiende como estados, afecciones o cualidades. Tanto para el griego como para los filósofos cristianos, existe una multitud de sustancias, si bien la escolástica instituye una sustancia suprema, Dios, de la que dependen todas las demás. Descartes presenta la sustancia como aquello que posee una existencia independiente, que no necesita nada más que sí mismo para existir. Existen según el francés multitud de sustancias. Un rasgo básico de la sustancia aristotélica que conserva Descartes es su carácter de sujeto de predicación, de algo dotado de propiedades

y que solo se puede conocer a través de estas propiedades. Descartes llama *atributo* a la principal o esencial de estas propiedades de cada sustancia, sin la cual esta no puede concebirse, y *modos* a las propiedades secundarias, sin las cuales la sustancia y el atributo sí pueden concebirse. Las mentes o sustancias pensantes poseen el atributo del pensamiento; los cuerpos o sustancias extensas poseen el atributo de la extensión. Usted, en tanto que mente, es una sustancia pensante que se distingue de su vecino (que también, en tanto que mente, es una sustancia pensante) no en nada sustancial (aunque a usted le parezca que sí), pues ambos poseen el atributo del pensamiento (aunque a usted le parezca que él no), sino en los modos (los pensamientos concretos que cada cual tiene, que, eso sí, son muy distintos).

Según Descartes, las sustancias pensantes se distinguen no por el atributo (el pensamiento) sino por los modos (los pensamientos). Y usted, en tanto que cuerpo, es una sustancia extensa que se distingue de su vecina (que también, en tanto que cuerpo, es una sustancia extensa) no en nada sustancial (aunque todas las apariencias parezcan indicar lo contrario), pues ambos poseen el atributo de la extensión, sino en los modos (la forma y el tamaño de los respectivos cuerpos).[14]

Según Descartes, el carácter de sustancias pensantes y extensas de su vecino, su vecina y usted queda garantizado por la sustancia suprema, que es Dios. Si le asaltan las dudas sobre si el vecino o la vecina poseen el atributo del pensamiento (y por tanto sobre si son sustancias pensantes), solo tiene que reflexionar en la sustancia suprema, que se la ha conferido. Es más improbable que sienta dudas acerca de su posesión del atributo de extensión: esos viajes en el

[14] A estas alturas, y como se podrá verificar en el desarrollo ulterior del supuesto, podemos ya identificar este «usted» virtual con un varón cuarentón. Quien no lo sea tendrá que hacer un pequeño esfuerzo de imaginación.

reducido, cerrado e inescapable espacio del ascensor con ambos, a la vez o sucesivamente, lo demuestran fehacientemente a menos que haya decidido usted aplicar la cartesiana duda metódica a la existencia objetiva del mundo físico. Ya no es tan indiscutible u objetiva la valoración de los modos: puede usted juzgar sobre los modos de pensamiento, o pensamientos (esos comentarios acerca del último partido de fútbol, y del árbitro, acerca del tiempo, de lo cara que se está poniendo la vida), sobre los modos de extensión (tan distintos, a qué negarlo, entre el vecino y la vecina), pero por mucho que le pese tendrá que aceptar que la existencia de los modos presupone la existencia del atributo, y por tanto que tanto el vecino como la vecina son sustancias pensantes además de extensas, como usted (cuya sustancia pensante se manifiesta con muy distinta locuacidad según con quién comparta el ascensor). Todo esto según Descartes y Aristóteles, claro.

Spinoza introduce una concepción radicalmente nueva de sustancia. Si nos fijamos bien en su definición («aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita, para formarse, el concepto de otra cosa», Id3) advertimos ya una diferencia notable: Descartes sostenía solo la independencia ontológica de la sustancia (existe por sí misma); Spinoza añade a esta la independencia conceptual (se concibe por sí). Podemos recordar aquí lo dicho en el capítulo anterior: lo conceptual y lo real en Spinoza están siempre unidos: racionalismo epistemológico. Spinoza afirma que lo que es autosuficiente o independiente debe poder concebirse y explicarse por sí mismo. Puesto que la sustancia cartesiana se concibe y explica mediante Dios y no por sí misma, no es una verdadera sustancia. Por añadidura, se da un cambio decisivo: con el requisito de que la sustancia deba concebirse por sí misma, esta pasa a tener capacidad explicativa, puede hacer inteligibles los fenómenos y las cosas, una inteligibilidad

que ya no necesita el aval de un ser trascendente, como sucede en el pensamiento cartesiano y, en general, en todo el cristiano.

La sustancia posee atributos, que son lo que el entendimiento percibe como sus esencias, sin los cuales dejaría de existir: «Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia» (Id4). Los comentaristas debaten si hay que entender estos atributos desde un punto de vista subjetivo o bien objetivo: es decir, si los atributos son solo lo que la razón humana, según su particular configuración, capta de la sustancia, o bien si son las esencias efectivas de Dios. Por lo dicho en el capítulo anterior acerca de la equiparación entre el orden lógico (ideas) y el ontológico (realidad), aquí se acepta la interpretación objetiva.

Spinoza discrepa del principio cartesiano de que la sustancia tenga un solo atributo, o esencia, o propiedad principal; al contrario, sostiene que posee infinitos atributos, todos ellos situados en un plano de igualdad entre sí, y entre los que no hay ninguna conexión conceptual, pues se pueden concebir por separado: «Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí mismo» (Ip10) y de los que la razón humana solo conoce dos: pensamiento y extensión (carta 64).

Además, la sustancia se proyecta en los modos. Estos son «las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual es también concebido» (Id5). Es modo todo aquello que, a diferencia de la sustancia, no puede concebirse por sí mismo. Los modos son las concreciones de los atributos. Lo que Descartes llamaba sustancia, se convierte en modo en el sistema spinoziano. El atributo del pensamiento le define a usted ya no como sustancia (como le consideraba Descartes) sino como modo de la sustancia (a través del atributo del pensamiento), igual que el atributo de la extensión. Todo lo existente en cualquier rincón del universo forma parte de la sustancia porque es una afección de la misma. Spinoza llama modos a estas

afecciones, los cuales, a diferencia de la sustancia, no pueden existir ni concebirse por sí mismos: por eso dependen de la sustancia tanto para su existencia como para su inteligibilidad.

Así pues, de entrada puede afirmarse que en el universo solo existen la sustancia (definida por sus atributos o esencias) y los modos. La primera es causa de sí misma y por tanto autosuficiente, mientras que los modos, que no son causa de sí mismos, son dependientes de la sustancia y pertenecientes a esta. Modo es cualquier cosa particular o individual del universo: el caballo que corre por la llanura, una brizna de hierba de esa llanura, la constelación de Sagitario, usted, el vecino, la vecina, el ascensor.

Monismo y naturalismo

Spinoza se distancia de la concepción cartesiana y cristiana al afirmar que existe una sola y única sustancia, y que esta sustancia es Dios. Es un planteamiento monista: no hay un creador y una creación diferenciados, ambos forman una sola realidad. ¿A qué es debido este monismo? ¿Por qué no puede haber dos o más sustancias, por qué Spinoza no es dualista o pluralista? ¿Por qué rompe con la tradición filosófica que llevaba siglos, concretamente toda la Edad Media y después, sosteniendo una versión del pluralismo: la visión judeocristiana de que existen multitud de sustancias finitas (sustancias en sentido lato) creadas por Dios (sustancia en sentido estricto)?

La existencia de la sustancia se establece en Ip7: «A la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir». La explicación es que una sustancia, que no puede ser producida por otra sustancia (Ip6), tiene que ser causa de sí, con lo cual, según Id1 («por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza

solo puede concebirse como existente»), su esencia implica necesariamente su existencia. Este argumento se fundamenta en el llamado «principio de razón suficiente», según el cual todo tiene una causa o motivo que determina su existencia. Si la sustancia es causa de sí misma, se puede entender por sí misma, y esto, según la concepción racionalista, demuestra de por sí su existencia; la existencia se sigue de su mismo concepto o naturaleza. Alguien podría objetar a la idea de «causa de sí» que, para que algo sea causa de sí mismo, debería existir antes de existir (puesto que la causa debe existir antes que el efecto), lo cual es una contradicción manifiesta. La respuesta de Spinoza es que la anterioridad de la causa respecto al efecto es de orden lógico o conceptual, no cronológico. Que la causa sea anterior significa que es la explicación. Que la sustancia sea la causa de sí significa que se explica a sí misma, sin necesidad de nada más. Y, por lo tanto, que existe.

Demostrada la existencia de la sustancia, se trata de determinar si la realidad es una única sustancia o varias. En Id4 se muestra que si existieran dos o más sustancias, deberían distinguirse bien por sus atributos (si fueran sustancias de diferente tipo) o bien por sus afecciones o modos (si fueran sustancias del mismo tipo). Spinoza lo afirma en Ip4: «Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las sustancias, o por la diversidad de las afecciones de las mismas».[15] El subrayado de la diferencia de propiedades para distinguir dos sustancias se basa en lo que en la tradición filosófica se llama «principio de identidad de los indiscernibles», muy asociado con Leibniz. Según este principio, si *a* y *b* tienen las mismas propiedades, son idénticos; la no identidad de *a* y *b* debe explicarse por alguna diferencia entre sus respectivas propiedades. Si existe más de una sustancia, pues, deberá ser porque esas dos o más sustancias

[15] Huelga decir que estas afecciones son los modos.

difieren o bien en sus atributos o bien en sus modos. Spinoza refuta que puedan existir dos o más sustancias, ni con atributos comunes ni con atributos diferentes. Con lo que afirma que existe una única sustancia, es decir, que sostiene una concepción monista de la realidad. En esto consiste la ontología o metafísica monista spinoziana. Además, es un monismo naturalista: en el seno de esta sustancia única, que incluye todo lo existente (todos los modos), rigen unas leyes universales que lo gobiernan todo por igual, sin ninguna excepción.

Ip5 –«En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo»– niega la posibilidad de que pueda haber diversas sustancias con las mismas propiedades. Si se tratara de distinguir dos o más sustancias de atributos iguales –como hace Descartes con usted y su vecino–, se terminaría por comprender que no hay más que una sola sustancia infinita que posee todos los atributos concebibles.

Tampoco es posible distinguir dos sustancias a partir de las afecciones o modos, ya que según Ip1 «la sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones», por lo que estas, posteriores o derivadas, no pueden fundamentar una distinción entre sustancias. Ni que decir tiene que, en el racionalismo de Spinoza, la anterioridad de la sustancia respecto al modo es de tipo lógico, no cronológico: la sustancia es el antecedente del modo, que es el consecuente; es posible concebir la sustancia sin tener una idea de sus modos, pero no a la inversa. Y si se considera la sustancia en sí, al margen de los modos, no se puede distinguir más de una: hay una sola.

(Si no ha quedado usted convencido de que Spinoza le haya demostrado que usted y su vecino son sustancialmente indistinguibles, no se lo achaque a su propio entendimiento, y menos aún a supuestos defectos en la exposición. La mayoría de comentaristas juzga crípticas las dos anteriores demostraciones.)

No hay sustancias diferentes con atributos distintos. El pluralista recalcitrante podría argumentar que, admitiendo (que ya es admitir) que se haya demostrado que no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo, todavía sería posible que existieran varias sustancias de diferente tipo, es decir con atributos diferentes: lo que Descartes dice de la sustancia pensante y la sustancia extensa (que aparte de su dependencia de Dios no tienen nada en común) y lo que la tradición judeocristiana dice de Dios y la sustancia creada. Spinoza replica con un argumento claro y articulado en dos segmentos. Primero (Ip6-Ip8): ninguna sustancia puede ser finita; segundo (Ip9-Ip10): tiene que ser infinita en un sentido absoluto. Veámoslo:

Ip6 afirma: «Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia», y lo demuestra recordando que «dos sustancias que tienen atributos diferentes no tienen nada en común entre sí» (Ip2), que «una cosa no puede ser causa de otra si ambas no tienen nada en común entre sí» (Ip3) (Ip3 se demuestra a su vez por Ia5: «las cosas que no tienen nada en común una con otra tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra»). De Ip6 se desprende que ninguna sustancia puede ser creada, ya que solo existen sustancias y sus afecciones o modos. Con esta sobriedad elegante, Spinoza refuta la idea de creación judeocristiana.

Ip7, que ya se ha citado, demuestra como ya sabemos que «a la naturaleza de una sustancia le pertenece el existir», con lo cual no cabe ninguna duda de que estamos refiriéndonos a la realidad. Ip8 instituye que «toda sustancia es necesariamente infinita». Si la sustancia fuera finita, tendría que estar limitada por otra sustancia que también debería existir necesariamente. Pero esto contradice el principio de que no puede haber más de una sustancia con la misma naturaleza o atributo (según la ya mencionada Ip5). Por lo tanto, la sustancia necesariamente existente es necesariamente infinita.

Pero hay dos modos de ser infinito, y solo uno es válido para la sustancia. Id6 distingue entre «absolutamente infinito» e «infinito en su género». La segunda infinitud consiste en ser no finito o ilimitado, la primera, en ser omniabarcador. «Infinitos en su género» lo son los atributos, que en efecto son ilimitados, pero permiten que existan realidades fuera de ellos: el atributo del pensamiento es infinito (ilimitado) en su género porque incluye todos los modos del pensamiento, pero no agota la realidad, pues existen los modos de la extensión y de todos los demás infinitos atributos desconocidos para los seres humanos. «Absolutamente infinita» lo es la sustancia, que lo incluye todo y no permite que exista nada fuera de ella.

Pero esto hay que demostrarlo, ya que mientras no se haya probado plenamente que la sustancia es «absolutamente infinita» y quepa la posibilidad de que sea «infinita en su género», será posible que existan diferentes sustancias sin nada en común. Es decir, hay que reducir a la categoría de atributo lo que los cartesianos entienden por sustancia, y, de paso, demostrarles que la sustancia tiene más de un atributo, concretamente infinitos.

Ip9 postula: «Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le pertenecen». Es más real porque posee más esencias o se puede entender desde más perspectivas.[16] Un ser que abarcara o poseyera toda la realidad tendría todas las esencias y podría observarse desde todas las perspectivas. Si existe el ser supremamente real, debe poseer todos los atributos o esencias, de manera que no quede ninguno para una supuesta otra sustancia (ya sabemos que es imposible que dos sustancias diferentes compartan un atributo: Ip5). «Todos» puede significar «infinitos», puesto que los humanos, con nuestras

[16] En la página 66 se ha expuesto el debate entre las interpretaciones objetiva y subjetiva de los atributos o esencias.

mentes limitadas, no sabemos cuántos atributos hay y puede haber. Es necesario demostrar, pues, la existencia de ese ser supremamente real, el *ens realissimum* de la tradición filosófica.

A estas alturas deberíamos tener ya muy claro que, para Spinoza, la existencia de algo se demuestra por el hecho lógico o conceptual de que sea concebible y coherente. Sabemos también que la sustancia se concibe por sus atributos (lo cual equivale a decir que se concibe por sí misma, ya que los atributos expresan sus esencias). Estos atributos son autosuficientes, independientes, se conciben por sí mismos (Ip10), sin referencia a otros atributos: la inteligibilidad del atributo del pensamiento no requiere el atributo de la extensión, ni viceversa, no se puede afirmar que *a* piensa porque *a* es extenso, ni viceversa, o que *a* piensa porque *a* no es extenso, o viceversa.

La independencia absoluta de los atributos explica que una misma sustancia pueda tener varios atributos, y no uno solo como en la interpretación cartesiana. El aislamiento o incomunicabilidad de los atributos imposibilita que uno sea impedimento para la presencia de otro.

Spinoza ha desarrollado su argumentación a fuerza de proposiciones interconectadas. Y juzga que ha alcanzado un punto en que puede formular una afirmación rotunda acerca de la sustancia. Ip11 declara: «Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente». Para demostrar esta proposición, Spinoza recurre a tres pruebas clásicas de la tradición filosófica, si bien dándoles un sesgo personal, como no podía ser de otro modo si tenemos en cuenta su idiosincrasia heterodoxa. La más conocida de estas pruebas es el argumento ontológico, según el cual la existencia de Dios se deriva necesariamente de su propio concepto (véase recuadro). La versión spinoziana del argumento ontológico, elegante y sobria como es propio de él, consiste en recuperar el principio ya demostrado de que

Breve historia del argumento ontológico para la existencia de Dios

Hay quien a lo largo de la historia ha juzgado posible demostrar la existencia de Dios con la mera razón, *a priori*, es decir, prescindiendo de la experiencia. A tal efecto se han esgrimido varios argumentos, cada uno de los cuales pretendía ser conclusivo. Los principales de estos argumentos son el cosmológico (Dios como primera causa de todo lo existente), el teleológico (Dios creador como garante y explicación del orden y la complejidad del universo), el moral (fundamentación de la necesaria moral en un Dios indispensable para esta) y el ontológico. Puesto que este último está en la base de la demostración spinoziana de la sustancia, vale la pena hacer un breve repaso de sus principales hitos a lo largo de la historia.

San Anselmo, obispo de Canterbury, sostiene en la segunda mitad del siglo XI que Dios existe en la mente en tanto que el ser más grande que pueda pensarse, el más perfecto concebible. Si solo existiera como idea en la mente y no de forma efectiva en la realidad, no sería este ser más grande y más perfecto: lo sería el ser que existiera realmente, ya que la existencia supone un grado de perfección superior a la no existencia. Pero es imposible concebir algo más grande o más perfecto que lo que concebimos como lo más grande y perfecto (Dios), por lo que la existencia de Dios queda demostrada.

René Descartes retomó esta línea argumentativa al cabo de seis siglos y la reformuló en diversas ocasiones y de diferentes maneras. Descartes (como se ha expuesto en las páginas 56-57) sostiene que, en el conocimiento de lo real, el entendimiento, la razón, ofrece las garantías que no brinda la experiencia sensible. Y en este entendimiento existe la idea clara y distinta de un ser perfecto, que no puede haber sido creada por el propio intelecto porque es superior a este. Esta idea de un ser perfecto implica su existencia, puesto que la no existencia sería una contradictoria imperfección. Descartes ha necesitado dar un rodeo que no era

necesario para el medieval san Anselmo. Ha tenido que fundamentar la idea de Dios en el sujeto pensante, justificar la metafísica en la teoría del conocimiento, porque para el moderno, Dios ha dejado de ser automáticamente evidente. Pero termina por conservar el argumento ontológico: encuentra la demostración de la existencia de Dios en la intuición de la idea clara y distinta (evidente) de un ser perfecto.

Spinoza formula su versión personal del racionalista argumento ontológico. Este argumento fue ampliamente aceptado en los círculos filosóficos durante el siglo XVII y buena parte del XVIII. Para refutarlo fue necesario el genio escéptico del escocés David Hume y el genio crítico del prusiano Immanuel Kant.

Hume negó que se pudiera demostrar la existencia de Dios *a priori*. Hume era ateo, y quería desmontar una falacia lógica. Mostró que el análisis de una idea no puede aclararnos nada sobre cuestiones de existencia, las cuales únicamente pueden determinarse mediante la experiencia. No puede demostrarse *a priori* la existencia de nada porque todo puede concebirse como existente y no existente, sin que ello suponga una contradicción. Una idea puede estar perfectamente formada sin que su objeto tenga una existencia constatable en la realidad (por ejemplo: un círculo, o un unicornio, o Nessie).

Immanuel Kant concibió y sintetizó todas las objeciones al argumento ontológico en la *Crítica de la razón pura*. Niega que la existencia sea un atributo de la perfección, porque no está justificado que existir sea más perfecto que no existir. Muestra que afirmar que la existencia de Dios está incluida en su concepto no es más que analizar el contenido de este concepto, y que no lleva más allá de la idea contenida en la mente. Ello es debido a que concepto y existencia son heterogéneos: la idea de algo puede hallar el correlato de la existencia de su objeto, pero el descubrimiento de esta existencia se produce en la experiencia, en el espacio y en el tiempo, es decir, fuera del pensamiento. Por eso, ninguna definición puede implicar la existencia. Fin del argumento ontológico.

«a la naturaleza de una sustancia le pertenece el existir» (Ip7) y en aplicarlo a Dios, identificado con la sustancia.

El monismo sustancial spinoziano está ya argumentado. Porque si existe un Dios o sustancia con infinitos atributos –o, lo que es lo mismo, con todos los atributos–, y (según Ip5) queda excluido que dos sustancias puedan compartir algún atributo, y (según Ip10e) cualquier sustancia debe poseer como mínimo un atributo, se sigue lógica y necesariamente que no existe más que una sola sustancia, Dios.

Sabemos que este Dios spinoziano no es el de la tradición judeocristiana. En realidad, la demostración de la existencia del primero equivale a la refutación de la del segundo, puesto que ambos son contrarios y mutamente excluyentes. Para entender qué es el Dios de Spinoza hay que ponerlo en contacto con el mundo, pues no está más allá de él.

La realidad (Dios, o Naturaleza)

No puede existir ni concebirse ninguna sustancia excepto Dios (Ip14).

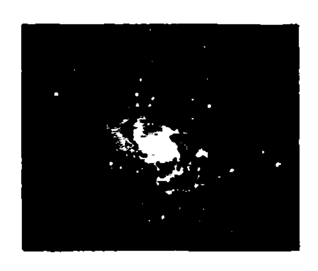
Spinoza ha demostrado hasta aquí la existencia necesaria de una sustancia única y absolutamente infinita (es decir, con infinitos atributos), a la que llama Dios, o Naturaleza. Este Dios es la realidad, el mundo, el universo, entendidos no como la simple suma de sus partes, sino como su orden subyacente, que los determina con unas leyes eternas e inmutables. Ip15 sostiene: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse». Es una afirmación resuelta del monismo absoluto. Dios (sustancia, Naturaleza) es un sistema único e integrado que lo incluye todo. Otra manera de decir monismo es «naturalismo», una concepción según la cual en la realidad o naturaleza todo obedece los

mismos principios, y nada existe según principios que no estén activos en todas partes: no hay fenómenos anómalos o excepcionales.

En esta realidad compacta se percibe, sin embargo, una doble vertiente; en este monismo hay una dualidad. Dios, lo supremamente real, es tanto las leyes como el contenido del universo. Se puede concebir bajo dos aspectos. Por un lado Dios es la realidad creadora, el conjunto de las leyes fundamentales de la naturaleza, de los principios más generales de orden, que configura y genera la realidad y la hace inteligible (aspecto que en el latín spinoziano se denomina *natura naturans*, «naturaleza activa o generadora»), por otro es todo lo particular o individual (aspecto denominado *natura naturata*, «naturaleza pasiva o generada»). *Natura naturans* es Dios concebido a través de sí mismo, en tanto que sustancia de infinitos atributos; *natura naturata* es el sistema de modos, que se concibe a través de los atributos de Dios. La primera *natura* es el revés del bordado, la parte que queda oculta pero que determina el dibujo; la segunda es la parte que se ve.

Dios como *natura naturans*, como causalidad o conjunto de leyes universales, genera todo lo existente como *natura naturata*: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito» (Ip16). La naturaleza de la causalidad divina, del poder divino, se expresa a través de la necesidad de la naturaleza divina. Dios obra por el carácter necesario e inmutable de sus leyes: «Dios obra por las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie» (Ip17). Solo puede moverlo a actuar «la perfección de su propia naturaleza» (Ip17c1). Las leyes universales inmutables y necesarias que son Dios como *natura naturans* tienen una relación de causalidad con la realidad generada o Dios como *natura naturata*. Es una causalidad lógica entre premisa y consecuente: *natura naturata* se sigue de *natura naturans* igual que la conclusión de un argumento deductivo válido sigue de sus premisas.

¿Es Spinoza panteísta?



Según el panteísmo, Dios se identifica con todo lo existente en el universo, no es trascendente o exterior a él. Si Spinoza es panteísta, se le aplican los hermosos versos que le dedica Jorge Luis Borges: «labra un arduo cristal: el infinito mapa / de Aquel que es todas sus estrellas».

Uno de los temas más debatidos en la interpretación de la filosofía spinoziana es si cabe calificarla de panteísta. El panteísmo (cuya etimología remite al compuesto griego *pan*, «todo», y *theos*, «Dios», o sea, «Dios es todo», o «todo es Dios») identifica la divinidad con el cosmos, puesto que la entiende como causa inmanente de la realidad: no un Dios trascendente o externo al mundo, sino inscrito en él. El panteísmo se opone, en su concepción de Dios, al monoteísmo de las tres grandes religiones reveladas (judaísmo, cristianismo, islam), que afirman la existencia del Dios trascendente, creador, providencial y personal, que determina la historia y atiende a las plegarias de los hombres. Frente al dualismo de estas religiones (distinción entre Creador y lo creado), el panteísmo plantea un estricto monismo: hay una sola realidad donde está todo, tanto lo generador como lo generado, el mundo es toda la realidad, no hay nada trascendente a él. Lo que hay son leyes que estructuran la realidad y la hacen inteligible; lo existente es un todo orgánico de partes interconectadas e interdependientes. No es de extrañar, pues, que el monoteísmo interprete el panteísmo como ateísmo.

El panteísmo ha tenido expresiones plenas o parciales a lo largo de la historia del pensamiento: en el estoicismo (que entendía a Dios como un espíritu racional expresado en todas las cosas), en algunos textos sagrados del hinduismo, en el filósofo renacentista Giordano Bruno (que siguió la tradición mistérica del hermetismo, y al que Spinoza leyó), y en algunos autores del cristianismo más místico.

Muchos autores consideran que es Spinoza quien ha dado una expresión más clara a la doctrina panteísta. Con su visión de una sustancia única (*Deus sive Natura*) que es toda la realidad, pues la determina con sus leyes generales, crea un modelo de lo real en que causas y efectos están entrelazados en un único ámbito (monismo). El Dios spinoziano está como ley en cada rincón del universo, en lo infinito y en lo infinitesimal, y sostiene y subyace a todo lo real. Posee infinitas esencias eternas (atributos) en que se expresa todo lo posible o concebible, y de las cuales la mente humana solo puede percibir dos: pensamiento y extensión. Todas las cosas finitas son modos de Dios. «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse».

Otros intérpretes juzgan descabellado calificar a Spinoza como panteísta, puesto que esta descripción supondría convertir al más racionalista de los filósofos en espiritualista o místico. Señalan que la palabra *Dios*, tal como la emplea Spinoza, tiene muy poco que ver con el concepto que le asignan las diversas corrientes religiosas.

Y como esta creación incluye «todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito», es decir todo lo concebible, cualquier cosa existente (cualquier modo), debe existir en el seno de Dios (entendimiento infinito), puesto que todo lo posible es concebible por él, y lo que no sea concebible por él es imposible. Todo se sigue necesariamente de las leyes eternas de Dios: nada podría ser distinto de lo que es.

En este actuar divino hay que olvidarse, como se ha dicho ya más de una vez, de un Dios trascendente (exterior al mundo) que actúe voluntariamente con un objetivo y por el bien de la humanidad. Dios es leyes inmutables y necesarias. Y es inmanente, es decir, inseparable de los efectos que produce: está en el mundo, o mejor dicho, el mundo está en él. «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (Ip18). El mundo material no es independiente de

Dios. Y este es plenamente natural, porque su eternidad e inmutabilidad es la eternidad e inmutabilidad de las leyes fundamentales de la naturaleza.

Dios y todos sus infinitos atributos son eternos (Ip19), lo cual se demuestra por Id8: «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna». Para el racionalista Spinoza, eternidad significa esencialmente existencia necesaria, de modo que la existencia de algo eterno es en sí una verdad eterna, no circunstancial ni condicional. La eternidad de Dios es una consecuencia lógica de su existencia necesaria; por eso no tiene ninguna relación con el tiempo ni con la duración. Spinoza concluye la descripción de *natura naturans* afirmando su inmutabilidad, puesto que se identifica con las leyes universales de la naturaleza.

Natura naturata está directamente vinculada a *natura naturans*, porque la extensión es un atributo de Dios, y por lo tanto no hay separación alguna, ninguna heterogeneidad, entre mundo material y divinidad inmaterial. Si las leyes eternas e inmutables de la naturaleza forman el revés del bordado, la urdimbre (*natura naturans*), los modos constituyen el aspecto perceptible de Dios, o Naturaleza: *natura naturata*. Son estados de la sustancia, o dicho de otro modo, son inherentes a ella. Además, como acabamos de ver, son causados por la sustancia.

Spinoza no ofrece una explicación clara de los modos, y cualquier descripción que se haga de ellos reposa en buena medida en la interpretación del comentarista, sin duda basada en el diálogo con otros estudiosos. No hay más remedio que construir la doctrina de los modos a partir de afirmaciones parciales y vagas esparcidas por diferentes textos. Afortunadamente, podemos beneficiarnos del trabajo de localización y síntesis realizado por minuciosos investigadores.

Id5 ha caracterizado los modos como «las afecciones de una sustancia,[17] o sea, aquello que es en otro, por medio del cual es también concebido». El modo es un ser dependiente de Dios: no solo porque sea inherente a la sustancia y causado por ella, sino porque está en dependencia conceptual respecto a ella, no se puede concebir sin ella (a diferencia de la sustancia, que se concibe a través de sí misma). Pero no todos los modos son iguales ni dependen de la misma manera de la sustancia única. Hay modos que dependen y se derivan directamente de Dios, o más concretamente de uno de sus atributos, y otros que dependen indirectamente de Dios y se derivan de los modos directos.

Los modos que dependen directamente o absolutamente de Dios son eternos e infinitos, porque participan hasta cierto punto de la naturaleza de aquello que los origina. Y se derivan directamente de un atributo de la divinidad, por lo que son eternos e infinitos a través de un atributo. (No en la misma medida ni de la misma manera que el atributo, porque entonces dejarían de ser modos.) Spinoza no aclara en la *Ética* cuáles son los modos directos, eternos e infinitos. En otros lugares sí: movimiento en el atributo de extensión e intelecto en el atributo de pensamiento (*Tratado breve*), movimiento y reposo en el atributo de extensión (carta 64) e «intelecto absolutamente infinito» en el atributo de pensamiento.[18] A partir de lo que se dice en la *Ética*, sobre todo por su función de mediadores entre Dios y las cosas particulares (modos finitos), es muy legítimo entender que las leyes de la naturaleza constituyen los modos infinitos y eternos.[19] Así se explicaría la interpretación del movimiento y el reposo

[17] En el momento de formular esta definición, Spinoza no ha demostrado todavía que haya una sustancia única. Por eso se refiere a «una sustancia».
[18] Michael Della Rocca (*Spinoza*) entiende que este «intelecto absolutamente infinito» es un sujeto pensante, «el individuo constituido por todas las ideas individuales».
[19] Edwin Curley (*Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*) identifica los modos infinitos no con las leyes de la naturaleza, sino con los hechos pertenecientes a los ámbitos del pensamiento y la extensión que se corresponden con las leyes.

como uno de estos: el atributo de la extensión (materia) lo llevaría incorporado o integrado en sí como principio dinámico inherente.

Entre los modos eternos e infinitos inmediatos y los finitos están los modos eternos e infinitos mediatos. Spinoza menciona como caso de estos «la faz del universo entero», identificada con la naturaleza física como totalidad. Esta se sigue directamente del movimiento y el reposo.

El modo finito se define (Ip21d) como el que no se sigue absolutamente de Dios, es decir, no directamente de la sustancia, sino de los modos eternos e infinitos: es, por tanto, la modificación de una modificación; también se puede describir diciendo que no se sigue por sí solo de Dios, sino que brota de él junto con un conjunto infinito de otros modos finitos, en virtud de otras cosas que también se siguen de Dios (Ip28). Podemos estar seguros de que por modos finitos y mediatos Spinoza entiende las cosas, los hechos y los procesos particulares que somos capaces de percibir porque percibimos los atributos (o esencias de la sustancia) que les confieren inteligibilidad: el pensamiento y la extensión. Los modos finitos son, pues, las mentes y los objetos materiales. Mi mente, su cuerpo, Saturno, una rosa son modos finitos, afecciones o estados de la sustancia inherentes a esta. Y si un cartesiano recalcitrante pregunta por qué no puede ser una sustancia él mismo o cualquier otro ser humano –como su vecina–, Spinoza se armará de paciencia y le explicará que –como ya se ha visto en Ip7 y Ip11– a la naturaleza de la sustancia le pertenece existir necesariamente, y como ningún ser humano existe necesariamente –por IIa1: «La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza puede ocurrir tanto que este o aquel hombre exista como que no exista»–, ningún ser humano puede ser una sustancia. Tampoco su cuerpo ni su mente pueden ser sustancias. (Y si el cartesiano recalcitrante se obstina en su negativa a atender a razones, se le puede recordar también que la sustancia es por definición infinita, y el ser pensante particular es

finito, por lo que, como es evidentísimo, no puede ser una sustancia.) Y como todo lo que existe tiene que ser o bien sustancia o bien modo, y ni el cuerpo ni la mente son sustancias, se sigue lógicamente que son modos finitos de los atributos de, respectivamente, extensión y pensamiento. Como solo hay una sustancia –y aquí ya se niega a demostrarlo otra vez–, el ser humano no puede ser un compuesto de dos sustancias.

El punto más problemático de esta interpretación de la realidad como articulación de sustancia (Dios, Naturaleza), modos infinitos y eternos inmediatos, modos infinitos y eternos mediatos y modos finitos es cómo se relacionan estos últimos (es decir, los hechos y las cosas particulares) con Dios. No se siguen inmediatamente de los atributos de Dios, porque en este caso serían eternos e infinitos, cuando son por definición perecederos y contingentes y aleatorios. Pero el monismo obliga a que broten y dependan de Dios, a que participen de su necesidad divina. La respuesta que da Spinoza a esta aparente contradicción es demostrar que la serie o conjunto de los modos finitos forma una cadena causal infinita en la que cada particular actúa como causa y como efecto de otros, y que la serie en conjunto, entendida como totalidad, depende de los atributos de Dios y de los modos eternos e infinitos. ...*X* causa *a*, que causa *b*, que causa *c*, que causa *d*, que causa *e*... Cada uno de estos términos (modos finitos) está férreamente integrado en la cadena causal, y no podría alterarse ningún término sin modificar toda la cadena (lo cual es imposible, porque es inconcebible). Al mismo tiempo, por el principio de que todas las cosas dependen de Dios, la cadena causal infinita de cosas individuales, entendida como ley universal, depende directamente de Dios, a través de sus atributos, por lo que cada modo finito, o particular, depende indirectamente (no absolutamente) de la sustancia.

Esto significa que cada hecho particular en la naturaleza requiere dos tipos de explicación igualmente indispensables: primero, la de un conjunto de leyes naturales lógicamente necesarias, puesto que se de-

rivan de los atributos y los modos eternos e infinitos de Dios; segundo, una cadena de antecedentes que causan cada hecho particular. Para explicar, por ejemplo, el fenómeno concreto de un vendaval o un chaparrón particular en un momento particular recurrimos a las leyes de la física. Pero estas no son suficientes para deducir o explicar que se haya producido este vendaval o chaparrón en un momento determinado. Necesitamos conocer también el estado anterior de las condiciones climáticas.

La visión naturalista spinoziana del continuo atributos (sustancia)-modos eternos e infinitos inmediatos-modos eternos e infinitos mediatos-modos finitos (cosas, procesos y hechos particulares) es sintetizable pues de la manera siguiente: los atributos, que son las esencias eternas e infinitas de la sustancia (de las que los humanos conocemos el pensamiento y la extensión), son autosuficientes porque llevan inscritas en ellos las leyes más generales de la naturaleza; los modos infinitos se siguen directa o indirectamente (absoluta o no absolutamente) de los atributos, según sean de uno de los dos tipos: los directos son la proyección a la realidad de las leyes generales y eternas de la naturaleza contenidas en los atributos, los indirectos son la totalidad física e intelectiva del conjunto de lo existente; los modos finitos no se siguen absolutamente de los atributos, a diferencia de los infinitos, y por eso no son ni infinitos ni eternos, sino cosas particulares de existencia finita y determinada, que nacen y mueren (aquí está usted). Los modos finitos tienen una doble dependencia: con la cadena infinita de modos finitos (antecedentes y consecuentes) y con Dios a través de las leyes generales de la naturaleza.

Determinismo y necesitarismo

Spinoza completa su descripción de la realidad sosteniendo que en esta todo es necesariamente como tiene que ser y no podría ser di-

ferente, pues no hay ni el más pequeño margen para la contingencia. El orden de la naturaleza es el único orden concebible, o lógicamente posible; el mundo existente es el único mundo posible.

La realidad producida (*natura naturata*) es el conjunto de los modos finitos, o cosas y hechos particulares, que según se ha visto en la sección anterior, no van por libre, sino que se integran en series causales en las que unas cosas determinan a otras. Ip28 lo establece taxativamente:

> Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.

Esta visión del mundo se denomina determinismo: dado el pasado o antecedente, el futuro o consecuente está decidido, la suerte está echada, lo que ha sucedido determina lo que sucederá debido a las leyes de causalidad. Pero, a pesar de que esta visión parece imponer un fatalismo absoluto a los hechos del mundo, si se observa bien deja resquicios para la contingencia. El determinismo no afirma que el antecedente sea necesario: la cadena de causas podría haber sido distinta, un hecho remoto no tenía por qué ser necesariamente el que fue, y de haber sido distinto, toda la serie subsiguiente de hechos habría tomado otra dirección, a pesar de que la hubieran regido las mismas leyes de causalidad; dicho de otro modo, dadas las leyes de la naturaleza y un determinado conjunto de condiciones antecedentes, cualquier hecho particular es

necesario, pero aun así hay margen para la contingencia porque podría haberse dado otro conjunto de condiciones antecedentes. Los hechos particulares son necesarios solo en relación con su causa, no lo son absoluta o incondicionalmente. Por lo tanto, son solo relativamente necesarios: relativamente a su causa. Y como en toda la cadena no hay un solo particular incondicionalmente necesario, es concebible, según el determinismo, que la alteración de un solo miembro de la cadena alterara toda la serie.[20] Usted le ha dicho en el ascensor a su vecino que se calle de una vez por todas porque ha estado encerrado con él y su verborrea futbolística a última hora de la tarde, agotado después de una estresante jornada en el despacho de abogados donde hace ya demasiado tiempo que trabaja sin ganas, porque de algo hay que vivir, por eso cursó la carrera de derecho también sin ganas, pero con mentalidad pragmática, después de que el sistema escolar le inculcara hasta el fondo que lo importante es estar a la altura de las expectativas, no buscar la satisfacción personal en las actividades propias, un sistema escolar basado en principios igualadores creados por Otto von Bismark en la Prusia del siglo XIX con vistas a imprimir una conciencia de unidad nacional muy necesaria para impulsar su ideal de Estado, algo que la necesidad histórica del momento... Según el determinismo, si usted ha sido grosero con el vecino se debe a una larguísima cadena de causalidad que puede remontarse hasta la noche de los tiempos. Pero el determinismo admite que los términos originales podrían haber sido distintos, y que según cómo hubieran modificado la cadena causal tal vez usted y su vecino

[20] En esta idea consiste la teoría llamada del efecto mariposa. Popularmente, esta teoría ha recibido diversas formulaciones: «el aleteo de una mariposa puede causar un tsunami al otro lado del mundo» o «el simple aleteo de una mariposa puede cambiar el mundo». Si nos ponemos serios y hablamos como científicos, la describiremos como la idea de que cualquier pequeña discrepancia entre dos situaciones con una variación pequeña en los datos iniciales terminará por generar situaciones donde ambos sistemas evolucionan en formas completamente diferentes.

habrían podido acabar jugando amistosamente a fútbol o a bádminton en la azotea. (Lo sucedido con la vecina admite una explicación análoga por parte del determinismo.) El vendaval o el chaparrón se han producido según las leyes de la naturaleza, pero no se habrían dado si no hubieran concurrido las condiciones atmosféricas antecedentes adecuadas.

Pero la categórica Ip28 indica que Spinoza está pensando en una relación de causalidad más absoluta que el determinismo, en algo que excluye por completo la contingencia. Por eso algunos estudiosos han asignado su teoría al llamado necesitarismo. Este supone una vuelta de tuerca respecto al determinismo, niega que cualquier hecho remoto o antecedente pudiera haber sido distinto, y por consiguiente que las series de hechos pudieran haber tomado direcciones distintas: usted estaba condenado a decir lo que les dijo al vecino y a la vecina, y es imposible que acabaran jugando al fútbol o al bádminton en la azotea, ni saliendo a tomar algo; el vendaval y el chaparrón tenían que producirse necesariamente.

Los estudiosos que consideran necesitarista a Spinoza señalan su principio de que la naturaleza de Dios determina todo cuanto ocurre en el mundo, tanto los hechos y estados singulares como el estado global. «En la naturaleza no hay nada contingente, sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierta manera» (Ip29); «las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido» (Ip33). Quienes no aceptan que Spinoza sea necesitarista, y sostienen que es determinista, indican que según el necesitarismo la esencia de las cosas finitas implica su existencia, lo cual, como ya sabemos, es contrario a la doctrina spinoziana: según esta, la existencia de los particulares no es incondicionalmente o absolutamente necesaria, a diferencia de la de Dios.

El debate sobre si Spinoza es determinista o necesitarista es de una importancia capital, puesto que supone una interpretación de todo su sistema metafísico. Pero por desgracia se complica muchísimo y se vuelve

muy técnico, muy erudito, y al final cada estudioso termina por inclinarse por una opción u otra conforme a complejos desarrollos de las dos posturas apuntadas en el párrafo anterior. Aquí simplificaremos las cosas, advirtiendo que están muy bien tratadas en varios estudios citados en la bibliografía.[21] Saltándonos pues un debate muy complejo, podemos llegar a la conclusión -discutible- de que Spinoza es necesitarista, pues su racionalismo extremo le lleva a postular la necesidad absoluta o lógica del orden total de la realidad: el mundo existente es el único mundo posible. No lo es por su propia esencia, que ya sabemos que no es necesaria, y por tanto no resulta inconcebible ni contradictorio pensar en un orden y un mundo diferente. La necesidad es debida a la causa del orden general y del mundo, que es Dios, que obra por la necesidad de su propia naturaleza y no voluntariamente, lo cual hace inconcebible un orden distinto del existente.

Los seres humanos, con sus mentes limitadas, no pueden entender esta necesidad, percibir las implicaciones de la esencia divina. Tienden a fijarse en las cosas y los hechos particulares por separado, por eso imaginan que podrían haber sido diferentes. Pero si se atiende a la serie de los modos finitos en conjunto o como totalidad, se comprende que depende de Dios, y que no podría ser diferente sin que Dios fuera diferente, lo cual es imposible.

Que la naturaleza o esencia de Dios determine necesariamente todo cuanto existe y sucede en el mundo significa negar que exista un ser trascendente que actúa con vistas a una finalidad. La posición spinoziana se enfrenta a toda la teología judía y cristiana, que postula a este ser trascendente y dotado de intelecto y voluntad libre que se compromete personalmente con el destino de la humanidad e interviene providen-

[21] Particularmente esclarecedores son en este punto los trabajos de Henry A. Allison y Michael della Rocca.

cialmente en el mundo. La teología es teleológica: afirma la existencia de una finalidad (que en griego se llama *telos*), de un plan general para el mundo. El Dios spinoziano obra solo a partir de la necesidad de su naturaleza. Spinoza no niega que Dios posea intelecto («el entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más», Ip30), pero este intelecto infinito no es voluntario ni creador, se reduce a la simple idea de la suma total del conocimiento posible, el conocimiento del orden total de la naturaleza, expresado a través de cada uno de los infinitos atributos. No persigue ninguna finalidad porque esto sería suponer que existe algo externo a él, y se ha demostrado que nada existe fuera de la sustancia omniabarcadora que es toda la realidad. El mundo está gobernado por leyes naturales, no por principios sobrenaturales. Nada en este mundo tiene una consideración especial o específica por los modos finitos que son los seres humanos. El naturalismo implica que en toda la naturaleza eterna e infinita existen unos mismos principios que lo rigen todo por igual.

Dada esta descripción de *Deus sive Natura*, puede (y debería) sorprender que Spinoza lo caracterice como libre. Si Dios actúa por necesidad (a partir de su esencia),[22] ¿dónde está su libertad? Spinoza muestra que la libertad divina consiste no en indeterminación o capacidad de decidir voluntaria y espontáneamente en cada momento, sino en autodeterminarse: actuar a partir de las propias leyes. Si Dios obrara, como afirman los teólogos, a partir del intelecto y la libre voluntad, significaría que podría ser distinto de cómo es, lo cual indicaría que es imperfecto. La perfección divina implica que su voluntad no puede ser distinta de lo que es, y que el mundo y el universo no pueden ser distintos de lo que son.

[22] Recordemos Ip33: «las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido».

La mente humana

El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión (IIp2e)

La filosofía de la mente es uno de los aspectos más complejos y estimulantes del pensamiento spinoziano, y resulta decisiva porque tiende un puente entre la metafísica y la filosofía moral, la cual, como sabemos, constituye la finalidad y objetivo último de toda la *Ética*. Anticipa la identidad mente-cuerpo, en contraposición a la hegemónica doctrina cartesiana del dualismo entre ambos, con lo que llega a una conclusión muy moderna: la mente es una función de complejidad orgánica (cuanto más complejo es el organismo físico, más capacidad tiene la mente), y no está por encima del cuerpo, sino que de algún modo es idéntica a él. Anticipa también la moderna teoría representacional de la mente, según la cual todos los estados mentales son básicamente representaciones o pensamientos de cosas, y nada más. En la versión racionalista de Spinoza, estas representaciones consisten en comprender la esencia de cada cosa. Toda esta teoría de la mente se fundamenta en la metafísica expuesta en la parte anterior de la *Ética*. Si en la metafísica Spinoza se ha enfrentado a toda la tradición

teológica con su monismo ontológico –Dios identificado con el cosmos–, su versión de la naturaleza humana presenta un análogo continuo ininterrumpido de mente y cuerpo (monismo antropológico). El hombre pertenece a la estructura general de la realidad, y refleja en su naturaleza esa estructura global. Para demostrarlo, Spinoza construye una ciencia psicológica tan rigurosa como la ciencia física. Aquí hay que recordar, de nuevo, que para entender su demostración geométrica es preciso adoptar el tipo de racionalismo adecuado: pensar en conceptos y conexiones entre conceptos, prescindiendo de la experiencia sensorial. De lo contrario, muchas argumentaciones pueden resultar opacas, incomprensibles y extravagantes. El inconveniente de esta innovadora filosofía de la mente, repleta de concepciones que no se han entendido hasta siglos después de su formulación y que aún hoy se siguen debatiendo, es que presenta varios puntos oscuros y crípticos cuya explicación requiere, por fuerza, una interpretación.

La teoría spinoziana de la mente es el fundamento de su teoría del conocimiento, que en el planteamiento racionalista se equipara a la ética. El racionalismo epistemológico (el intelecto puede conocer la realidad mediante sus conceptos) permitirá pasar del racionalismo metafísico (la realidad está estructurada en un orden racional) al racionalismo ético (el bien consiste en regir la vida por el conocimiento del orden universal). Según Spinoza, la libertad consiste en la autodeterminación, o capacidad de determinarse internamente, en la decisión de acatar las leyes y los preceptos promulgados por uno mismo a partir de la comprensión de las leyes generales que rigen el universo; por eso la cuestión epistemológica de obtener un conocimiento adecuado está estrechamente ligada, e incluso es idéntica, a la cuestión ética de conquistar la libertad.

Monismo antropológico

La teología había sido unánime en decretar la independencia del alma (quien dice *alma* dice *mente*) respecto al cuerpo. Descartes, cristiano ortodoxo, había conferido respetabilidad filosófica a esa separación. Consideró alma y cuerpo sustancias independientes que se combinan (de modo harto misterioso, todo hay que decirlo) para constituir un ser humano. La independencia posibilitaba que al perecer el cuerpo, el alma pudiera sobrevivirle. Cuando alguien –y fueron muchos– le preguntaba a Descartes cómo explicaba la relación entre mente y cuerpo si los concebía como dos sustancias independientes, cómo justificaba la influencia del uno en la otra o viceversa –cómo se tiene conciencia de experimentar dolor, hambre, sed, o por qué la vergüenza ruboriza la piel, o, en general, cómo se produce cualquier fenómeno psicosomático–, Descartes ofrecía una solución *ad hoc*, algo improvisada y poco convincente: «Existe una percepción originaria de la unión de mente y cuerpo, a partir de la cual son posibles las interacciones entre ambos. La experiencia de la vida muestra que no se tiene de ningún otro cuerpo un conocimiento parecido al que se tiene del propio, y el que se pueda tener de otro se obtiene por analogía con el propio. Esta percepción es originaria, no analizable, y no puede explicarse mediante ningún concepto más básico. Tiene que valer, pues, por sí misma». A esta indescriptible relación estrecha la llamaba «unión sustancial». Lo inexplicable en filosofía se denomina hecho bruto. Y el racionalista Spinoza no está dispuesto a dejarse persuadir por un hecho bruto. La deducción de este vínculo le lleva a una conclusión diametralmente opuesta al dualismo cartesiano.

Según Spinoza, mente y cuerpo forman un único individuo expresado en los atributos del pensamiento y la extensión: «el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo

del pensamiento, ya bajo el de la extensión» (IIp2e). Su visión se puede sintetizar concisamente: puesto que las modificaciones básicas del pensamiento son las ideas –otras modificaciones, como deseos y apetencias, son secundarias o derivadas, porque presuponen una idea de su objeto– y las modificaciones básicas de la extensión son los cuerpos, la mente humana es una idea bastante compleja que, junto con su correlato u objeto en la extensión (el cuerpo), constituye un individuo. Esta versión muestra la persona como ser unificado con aspectos mental y físico correlativos e irreductibles (uno no se puede reducir al otro), igual que lo son los atributos del pensamiento y la extensión.

Idea equivale según Spinoza al acto de pensar: «Por idea entiendo un concepto del alma, que el alma forma porque es cosa pensante» (IId3). Es algo activo, como se hace explícito en el Escolio de la misma Proposición: «Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra *percepción* parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; *concepto*, en cambio, parece expresar una acción del alma». La idea es algo que la mente crea activamente, no una simple imagen mental. La identificación de la mente con la idea significa que la primera es esencialmente su actividad característica, el pensamiento.

Paralelismo e identidad entre mente y cuerpo

¿Cómo se relacionan las ideas de la mente (modos del pensamiento) con las cosas del mundo (modos de la extensión)? IIp7, una de las proposiciones más decisivas de toda la *Ética*, establece el principio del paralelismo o isomorfismo entre los dos ámbitos: «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas» (demostración: «la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto»). Este principio parece instituir una rela-

ción especular entre ideas y cosas: las primeras serían el espejo donde se reflejarían las segundas. De cada cosa extensa, *x*, causada por otra cosa extensa, *y*, hay una idea de *x* causada por la idea de *y*, que a su vez ha sido causada por la causa de *y*, y así sucesiva e infinitamente. Se afirma una correspondencia de uno a uno entre modos de pensamiento y modos de extensión: por cada modo de pensamiento que tiene un modo de extensión por objeto tiene que haber un correspondiente modo de extensión, y a la inversa. El principio de razón suficiente, norma básica del racionalismo según la cual todo debe tener una causa, que lo explica, y el necesitarismo, la tesis de que todo tiene que ser forzosamente como es, están en la base de esta correspondencia.

Pero el paralelismo parece infringir un principio básico de la filosofía spinoziana, firmemente establecido en su metafísica: que los atributos -pensamiento, extensión y los demás que no conocemos- son absolutamente independientes entre sí y no se puede transitar del uno al otro, porque hay una infranqueable barrera ontológica y epistemológica entre ellos. En esta perfecta independencia y autosuficiencia de los diversos atributos se fundamenta la concepción de que la sustancia única, infinita y eterna posea infinitos atributos. Pero si las ideas son representaciones de cosas, es decir, si los fenómenos mentales se explican por fenómenos físicos, parece que se destruye la barrera ontológica y epistemológica entre atributos. Como no es verosímil que el minucioso Spinoza haya incurrido en semejante contradicción, habrá que esforzarse un poco para comprender cómo es posible que existan ideas mentales (orden del pensamiento) de cosas físicas (orden de la extensión). Concretamente, cómo es posible que la mente sea una idea del cuerpo.

Sabemos que en el racionalismo spinoziano la esencia de cualquier cosa es su explicación, su inteligibilidad. Representar algo, pensar algo, tener una idea de algo, es comprender su esencia. La esencia

de una figura geométrica es la idea correcta que se tiene de ella: un cuadrado es pensado como una figura de cuatro lados iguales, un cuadrado es una figura de cuatro lados iguales. Según el racionalismo, lo mismo puede decirse de cualquier acción, de cualquier objeto: la idea adecuada de su esencia constituye el objeto. La representación consiste en la inteligibilidad, la esencia es la inteligibilidad. La noción de la idea constitutiva o genética tiene la significación epistemológica decisiva de que el pensamiento puede construir sus objetos físicos sin salir de sí mismo.[23] Y esta autosuficiencia del pensamiento es indispensable en un sistema como el spinoziano, en que los diversos atributos de la sustancia son y tienen que ser absolutamente independientes entre sí. Las cadenas causales de los modos de extensión están separadas de las cadenas causales de los modos de pensamiento, no hay relaciones de causalidad ni de explicación entre unas y otras.

Ahora bien, la insistencia en la heterogeneidad absoluta e insalvable entre los modos de pensamiento y los de extensión podría hacer pensar que en Spinoza se da un dualismo metafísico, es decir, que establece dos sustancias heterogéneas. Pero sabemos que no es así: hay un monismo ontológico porque la realidad es una única sustancia (Dios, o Naturaleza), y la heterogeneidad se produce entre los atributos de la sustancia.

El atributo divino del pensamiento lo incluye todo a través de su modo eterno infinito inmediato, el intelecto infinito, que posee una idea tanto de la esencia de Dios como de todo cuanto se sigue de esta esencia, es decir, de todo conocimiento posible, de todo lo concebible: la totalidad de lo que compone el universo. Esto significa que en el atributo del pensamiento hay una idea, o modificación, correspondiente a las modificaciones de todos los infinitos atributos de la sus-

[23] Recuérdese lo dicho sobre definiciones nominales y reales en la página 52.

tancia. Si atendemos al Escolio de la mencionada IIp7 –«la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ya bajo este ya bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos»– nos daremos cuenta de que el paralelismo o isomorfismo se produce entre entidades pertenecientes a una única sustancia. Hay una sola serie de modos finitos que puede observarse desde dos puntos de vista.

De la afirmación metafísica general sobre la pertenencia de los atributos de pensamiento y extensión a una misma sustancia a la concreción particular de la unidad de mente y cuerpo humanos hay un solo paso, que Spinoza da en IIp3: «el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa». Cada individuo humano pertenece a la sustancia divina en cuando modo o modificación. El alma humana es «parte del entendimiento infinito de Dios» (IIp11c), lo cual significa que participa en el sistema de pensamiento absoluto o total. Mi representación de cosas es una función del contenido de esas ideas de Dios que están en mi mente. Aquí se demuestra o deduce la mente humana como idea del cuerpo. Puesto que la esencia de la mente es una idea (ya que la mente es un modo finito del pensamiento), y puesto que la mente es algo real y efectivo (ya que es capacidad real de pensar), tiene que ser la idea de algo efectivamente existente, algo que tiene que ser una correspondiente modificación de la extensión: un cuerpo. Las ideas de Dios que están en mi mente son simplemente ideas divinas de los estados de mi cuerpo.

La conclusión de estos complejos argumentos es que la mente humana tiene una conciencia inmediata y sensible de su propio cuerpo, y solo de su propio cuerpo, del que es su idea paralela. Cualquier percepción exterior que tenga es una idea de una afectación o represen-

tación de su propio cuerpo. Siento el hambre de mi cuerpo, no el del tuyo, que solo puedo llegar a imaginar, y compadecer, por analogía con el del mío. El cuerpo de cada cual es, así, el punto de vista desde el que se representa todo lo demás. (Las muy diversas percepciones del vecino y la vecina en el ascensor responden a reacciones muy distintas de su cuerpo a la exposición, o sobreexposición, a ellos.)

Spinoza no se opone a la visión intuitiva de que percibimos cosas exteriores, pero afirma que las representamos a través de la representación de nuestro cuerpo, de la percepción de estados de nuestro cuerpo. Percibimos las causas de los efectos que se producen en nuestro cuerpo. Ha visto a su vecina en el ascensor porque su mente ha representado la compleja interacción de neurotransmisores que se ha producido en su cerebro. «Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (IIp16c2).

Y cuando Spinoza dice que la mente es una idea del cuerpo debemos tener en cuenta que entiende que una colección de cosas forma una sola cosa singular, porque los miembros de esta colección cooperan para producir ciertos efectos (IId7). Del mismo modo que pensamos que la combinación de las células de un cuerpo constituye un cuerpo singular, debemos entender que la suma de todas las ideas de la mente forma una mente singular, y es en este sentido preciso en el que Spinoza habla de la mente como idea del cuerpo. La unión conectora entre las ideas es la referencia común a un mismo cuerpo. De no ser por esta referencia común, las ideas estarían desconectadas y, por consiguiente, no formarían una mente unificada.

La mente es, pues, la idea del cuerpo. Y si este es un individuo complejo (por la cooperación de sus muy numerosas y diversas partes) y con muchos estados diversos (sometido a muchos cambios), debido al paralelismo la mente es un individuo complejo compuesto

de numerosas y diversas partes y con muchos estados diversos. Las ideas reflejan paralelamente las partes, estados y cambios del cuerpo. La unidad orgánica de cuerpo y mente se demuestra por el hecho de que un cuerpo o individuo complejo mantiene su identidad a través de los cambios de sus partes integrantes.

Existe, además, un segundo orden de ideas: las ideas de ideas, que ya no surgen directamente de las percepciones del cuerpo o sensibles. «El alma humana percibe no solo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones» (IIp22), ya que «la idea del alma está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo» (IIp21). Las ideas de primer orden, percepciones que son representaciones de cosas, son a su vez cosas que pueden ser pensadas y representadas en las ideas de segundo orden, que son la idea que la mente tiene de sí misma. Según muchos comentaristas, este segundo orden no está justificado puesto que parece infringir el principio del paralelismo entre cosas extensas e ideas y, además, lleva a dos ideas que parecen bastante absurdas: el pansiquismo (véase recuadro) y la obligación de que se tenga conciencia de todo cuanto ocurre en el cuerpo. Si todo participa de la realidad (Dios) en cuanto extensión y pensamiento, y además existen ideas de segundo orden de las primeras ideas referidas a las cosas, parece seguirse que todo tiene conciencia de sí mismo (pensamiento, mente, alma), y que el hombre, por esta conciencia de sí mismo, deba tener conciencia de todos los hechos que se producen en su cuerpo, no solo de los intensos –dolor, hambre, sed– sino de las más minuciosas operaciones fisiológicas de cada órgano: la circulación de la sangre, la firmeza de un músculo, el crecimiento de una uña. Esta doble absurdidad se salva con el principio de diversos grados de conciencia debidos a la complejidad orgánica: cuanto más complejo es el órgano, más conocimiento tiene, a menor complejidad, menos conocimiento.

Una implicación sorprendente del monismo metafísico: pansiquismo

Que todo lo particular participe, como modo, de los atributos de la sustancia (según el naturalismo, que afirma unas mismas leyes generales para toda la realidad) implica una consecuencia asombrosa: que todo está animado, que todo tiene, además de extensión, pensamiento, alma. Según esta tesis, una babosa, un rosal, una piedra, un zapato piensan, tienen mente o alma. A esta atribución de pensamiento a todo lo existente se la llama pansiquismo. Es una consecuencia lógica del naturalismo, aunque cueste aceptarla. El monismo de cosas mentales finitas y cosas extensas finitas, análogo al monismo de la sustancia pensante y la sustancia extensa, implica que en cualquier particular deben darse los dos términos, pensamiento y extensión. El racionalismo lleva a este aparente absurdo.

La clave que evita desembocar en un absoluto disparate y, al mismo tiempo, respetar el principio naturalista spinoziano de que las mismas leyes rigen para todo, es el principio de que el grado de pensamiento responde al de complejidad orgánica: cuanto más complejo es el organismo de algo, cuanto más capaz es de interactuar con su entorno, más capacidad de pensamiento tiene, y a la inversa. Todas las cosas extensas están animadas, «aunque en grados distintos» (IIp13e). Hay diversos grados de conciencia, desde el más alto que le es dado poseer al ser humano hasta el más imperceptible (pero cierto) de una piedra.

Por otra parte, ¿cómo es posible crear un segundo orden de ideas distinto del primero, si la mente es la idea del cuerpo, que la determina con todas sus modificaciones surgidas del contacto con objetos exteriores? La respuesta a esta pregunta requiere un desarrollo ulterior de la teoría del conocimiento.

Conocimiento

Spinoza sostiene una versión epistemológica fuerte: «el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios» (IIp47), y esto significa, como sabemos, que conoce bien la realidad. Eso, claro está, siempre y cuando se sirva de la razón para alcanzarlo en vez de confiarse a la experiencia sensible, que es una guía confusa.

La adecuación de una idea es una característica intrínseca que la hace verdadera. Como se ha visto en la noción de definición real (página 52) o idea constitutiva o genética (página 94), la idea adecuada permite construir o deducir su objeto a través de sus propiedades. Es la base del racionalismo: se puede conocer la realidad a través de los conceptos solos, sin apoyo en la experiencia sensible. La idea adecuada de una figura geométrica (un círculo, un cuadrado) permite construirla mediante una deducción a partir de sus propiedades intrínsecas. Lo mismo cabe hacer con las ideas metafísicas, tal como hemos visto con el concepto de Dios. Conocer algo equivale a entender cómo todas sus propiedades se siguen necesariamente de su definición. Así, la idea adecuada o completa funciona como criterio de verdad, porque ella misma constituye la certeza de su objeto.

Puesto que todas las ideas se refieren a Dios (a la realidad), todas son verdaderas. Cualquier idea que la mente humana entiende adecuadamente, o completamente, es verdadera. No hay ideas falsas porque no hay ideas que no concuerden con sus objetos, el error solo puede ser debido a la manera en que una mente particular entiende una idea: «En las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas» (IIIp33). Una idea falsa no lo es por su contenido, sino por su carácter parcial: la falsedad es en realidad una verdad parcial que se toma erróneamente por la verdad completa acerca de la realidad. Spinoza ofrece un ejemplo claro de idea parcial:

> Cuando miramos al Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que este afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de este cuerpo nuestro (IIp35e).

La idea inadecuada (Spinoza también la llama imaginativa) confunde la apariencia y la realidad del Sol, pero no es intrínsecamente falsa, pues contiene una descripción de cómo se ve el Sol en determinadas condiciones.

Lo que hay que obtener, con vistas a asegurar que «el alma humana posea un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios» es una idea adecuada o completa. Esta no puede seguirse de la percepción sensorial. El conocimiento fundado en esta –que Spinoza llama según «el orden común de la naturaleza»– acepta el orden en que la mente recibe las ideas en la experiencia, que, según la doctrina del paralelismo, corresponde al orden en que el cuerpo es afectado por los objetos de estas ideas. El alma es necesariamente pasiva cuando se somete a esta percepción, que (como se verá en el capítulo siguiente) la sume en las pasiones. Lo necesario para el conocimiento cierto –y para la obtención de la alegría y la libertad, que, no lo olvidemos, es el primer objetivo del tratado– es que el alma, en vez de estar a la espera del advenimiento imprevisible de las percepciones, imponga «el orden del intelecto», el orden de dependencia lógica, por el que se perciben las cosas a través de sus primeras causas. Este orden responde

al criterio racionalista de principio de razón suficiente (página 93), y depende de una intervención activa de la mente.

Las ideas que surgen de la afección del cuerpo por otros cuerpos, las ideas de primer grado dispuestas según el «orden común de la naturaleza», no pueden proporcionar ideas adecuadas, son confusas, porque en ellas se mezclan los cuerpos exteriores y el propio, que es afectado por ellas. Estas ideas inadecuadas dependen de cosas que no están contenidas en ellas, de las que ellas no son la causa, y que las determinan exteriormente. La mente debe determinarse internamente a sí misma mediante sus propios pensamientos, las ideas de segundo grado, «el orden del intelecto», estructurado racionalmente. Estas segundas ideas no son paralelas al orden común de la naturaleza, a las afecciones del cuerpo por otros cuerpos, y tienen dos niveles de generalidad: son las «nociones comunes» y las «ideas adecuadas de las propiedades comunes de las cosas». Ambas se corresponden a las ideas innatas postuladas por otros filósofos, como Descartes y Leibniz, que afirmaban no que las personas nacieran provistas de ideas necesarias y universales plenamente formadas –que nacieran con la idea de un cuadrado, o la del bien–, sino que poseían una propensión innata a concebirlas y entenderlas. Spinoza sostiene que las «nociones comunes» y las «ideas adecuadas de las propiedades comunes de las cosas» indican lo que es común a todos los cuerpos, no a diversos cuerpos particulares determinados, y son compartidas por todas las mentes. Las nociones comunes y las ideas adecuadas consisten en comprender la esencia de las cosas y construir su inteligibilidad, el modo único en que deben entenderse las cosas. Las ideas del alma tienen esta capacidad de captar la esencia de las cosas, sin traspasar la barrera epistemológica que separa los atributos heterogéneos de la extensión y el pensamiento.

Spinoza, consciente de la naturaleza limitada de la mente humana, sabe que la independencia de las ideas respecto a causas externas

no puede ser absoluta: a diferencia de Dios, no pueden ser causa de sí mismas. Pero demuestra que algunas ideas poseen un grado de independencia más alto que otras. Como hemos visto en relación con los grados de conciencia de todas las cosas existentes (pansiquismo) y del conocimiento de los órganos internos del cuerpo, existe una escala en el orden de las ideas, y se asciende en ella según el grado de independencia de estas respecto a causas externas (autodeterminación).

A los tipos de conocimiento que ha tratado hasta ahora –imaginación (conocimiento del primer género) y nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (conocimiento del segundo género)– Spinoza añade un tercero: el intuitivo (o «ciencia intuitiva»), que «procede, desde una idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (IIp40e2). Es un conocimiento inmediato, que a diferencia del racional no deduce sus conclusiones a partir de principios generales. Si bien el conocimiento racional es válido y adecuado, el intuitivo es superior a él porque la razón está limitada a las verdades generales, abstractas y universales, mientras que la intuición puede llegar a la esencia de lo particular desde el conocimiento de la naturaleza de Dios. Con ello, tiene un fundamento sólido y suficiente, no como la razón, basada en principios que no son el fondo de la realidad. La metafísica spinoziana, que concibe a Dios (causa de sí) como fundamento de todo lo existente, sitúa esta ciencia intuitiva como el conocimiento privilegiado. Se entenderá plenamente esta superioridad del conocimiento intuitivo cuando Spinoza presente el amor intelectual a Dios (páginas 133-4) como realización de la felicidad humana.

Conato: psicología y filosofía moral

Cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser.

Las partes tercera (dedicada a la psicología y las emociones humanas), cuarta y quinta (filosofía moral) culminan la meditación de Spinoza sobre la naturaleza humana y su lugar en el universo. Esta filosofía omniabarcadora, que en las dos partes anteriores ha tratado la estructura de la realidad y de la mente, encaja ahora plenamente la interioridad del hombre en el orden global. Muestra qué mueve realmente las acciones y los pensamientos humanos, y lo hace sobre la misma base racionalista (todo es inteligible) y naturalista (unas mismas leyes generales rigen todo lo real) que ha permitido describir la realidad. El ser humano no es «un reino dentro de otro reino», no está al margen de la naturaleza, sino que se inscribe en la estructura del todo y es gobernado por esas leyes eternas e inmutables. En la ética adquiere su pleno sentido la filosofía de Spinoza, porque toda la meditación metafísica y antropológica estaba desde un primer momento encaminada a determinar el modo en que les es dado a los seres humanos alcanzar la alegría duradera, la felicidad, la vida buena. La filosofía consiste en

hallar el verdadero bien, que es lo que da la felicidad (término que no posee, desde luego, las actuales connotaciones de placer de supermercado, sino que se identifica con una plenitud vital fundamentada en el conocimiento, a la manera estoica). Spinoza, el indagador teórico de la sustancia, asigna a su tarea un fin sumamente práctico. Pero su tratamiento de los problemas morales seguirá siendo intelectual: los expone como si fueran teoremas geométricos. El lector que acepta su planteamiento observa sus propios deseos y pasiones con el mismo distanciamiento y abstracción con que se observa un círculo o un triángulo: «trataré de la naturaleza y la fuerza de los afectos, y del poder del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fuera cuestión de líneas, superficies

Tres proposiciones sobre los afectos

Unos pocos ejemplos pondrán de manifiesto la lucidez que alcanza el examen spinoziano de los afectos humanos; sin duda se percibirá la intensidad de las pasiones detrás de la fría superficie de las proposiciones, pues a buen entendedor pocas palabras bastan:

- «El hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo tipo de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente» (IIIp18).
- «Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo, o con uno más estrecho, que aquel por el que solo él la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y de envidia hacia este otro» (IIIp35).
- Y una de las más grandes proposiciones de toda la *Ética*: «Un afecto solo puede ser reprimido y suprimido por otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido» (IVp7).

o cuerpos» (III prefacio). Este enfoque impasible de las pasiones explica que entre los admiradores de Spinoza figure Gustave Flaubert, lúcido e implacable indagador de la naturaleza humana en la novela. El lector perspicaz se habrá dado perfecta cuenta de que este planteamiento no implica ausencia de emociones, sino un tratamiento altamente formalizado y abstracto de las mismas.

La totalidad de la psicología y la ética (y también de la política, que no se trata en el presente estudio) spinozianas está determinada por una idea central: el *conatus*, formulado en IIIp6: «Cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser». En todo lo existente hay un esfuerzo por la autoconservación. Una lectura apresurada no detectará lo sorprendente de este principio; al fin y al cabo, llevamos ya un par de siglos oyendo el dictamen darwiniano de la lucha por la supervivencia y variaciones semejantes. Pero a poco que observemos la significación, la extensión y las implicaciones que le asigna Spinoza, comprenderemos que se trata de un concepto fundamental, de una de las grandes ideas que el ser humano ha concebido sobre sí mismo y el mundo.

Psicología: los afectos

Acciones, pasiones y ausencia de voluntad

Spinoza mantiene en el análisis de los afectos el naturalismo absoluto de toda la *Ética*. Los fenómenos mentales están sometidos al mismo conjunto de leyes universales que los fenómenos físicos y, como ya se ha visto, deben estudiarse con el mismo modelo científico. No hay que olvidar en ningún momento (por eso se repite aquí, ya por última vez) que el objetivo principal y declarado de toda la *Ética* es mostrar el camino hacia la felicidad y la libertad, para alcanzar las cuales

es indispensable sustraerse a las pasiones, y para lo cual, a su vez, es preciso conocer los mecanismos fundamentales de las emociones humanas. Tal es el cometido de la parte tercera de la *Ética*, titulada «Del origen y naturaleza de los afectos». Para dar una idea de la riqueza y la actualidad de su contenido, bastará indicar que, no un filósofo, sino un neurocientífico de vanguardia, un estudioso de la base biológica de la mente reconocido a escala mundial, Antonio Damasio, ha expuesto sus ideas sobre la relación entre las emociones y el cerebro relacionándolas con el pensamiento del filósofo amsterdamés: *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (2003). El hecho de que un sistema racionalista –culminación del racionalismo– del siglo XVII sea asumido por la ciencia empírica de frontera del siglo XXI es muy elocuente acerca del contenido del primero.

Lo primero que hace Spinoza en esta sección es distinguir entre acciones y pasiones, una distinción que resultará decisiva para entender los diversos tipos de afectos. Las primeras se producen «cuando en nosotros o fuera de nosotros ocurre algo de lo que somos causa adecuada [...], cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente por ella sola»; en cambio, padecemos «cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que solo somos causa parcial» (IIId2). (Obsérvese la clara analogía entre la oposición psicológica acción/pasión y la epistemológica «orden del intelecto»/ «orden común de la naturaleza»: conviene tenerla presente en la lectura de esta sección). Los afectos conciernen tanto a la mente como al cuerpo: «Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de este mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones» (IIId3). La unidad mente-cuerpo, demostrada en la segunda parte de la *Ética*, se concreta en el hecho de que el cuerpo

experimenta afectos y la mente tiene ideas que corresponden a ellos. Aquí hay que retener la mayor o menor «potencia de obrar» como criterio de los afectos, algo decisivo y muy original en la psicología spinoziana, como se verá enseguida. De momento conviene citar la segunda parte de IIId3, porque remacha la distinción conceptual entre acción y pasión: «si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por afecto una *acción*; en los otros casos, una *pasión*». Es decir, las acciones son activas y nos pertenecen como obra nuestra, podemos dar cuenta de ellas; las pasiones las padecemos pasivamente, nos afectan, y no podemos dar cuenta de ellas. Un segundo aspecto que hay que retener, por su importancia para toda esta tercera parte, es la existencia de emociones activas.

¿Cómo podemos ser causa adecuada de algo? Quien esté ya imbuido del enfoque racionalista spinoziano no dudará en responder, con acierto, que teniendo ideas adecuadas, y no inadecuadas, pues ambas producen efectos distintos (IIIp1). Si usted hubiera tenido una idea adecuada de que el monólogo del vecino y la compañía de la vecina eran transitorios porque iban a durar solo lo que el trayecto en ascensor (en vez de abrigar la idea inadecuada de que el monólogo y la compañía tenían valor absoluto), no habría hablado en ninguno de los dos casos, y el sentimiento de vergüenza angustiada no le habría atenazado durante las semanas siguientes al entrar en el vestíbulo del edificio, ni se echaría las manos a la cabeza en plena calle al recordar los episodios. Cuando la mente concibe algo adecuadamente, posee las ideas de modo completo e independiente de cualquier causa externa, con lo que puede seguir sus propias leyes, que, como sabemos, son las leyes de la lógica. Por eso, si la mente posee ideas adecuadas, es la causa adecuada de sus estados, que ahora llamaremos emociones. Sus ideas inadecuadas le han causado una vergüenza (lo peor en ambos casos fue el silencio sepulcral) que se niega a disiparse.

Ahora bien, dada la identidad cuerpo-mente, parecería ilegítimo que Spinoza sostuviera que la mente debe determinar al cuerpo con ideas adecuadas, puesto que ello indicaría superioridad de la primera respecto al segundo, lo cual sabemos (por la parte segunda) que no es cierto. En efecto, sería ilegítimo, y por eso Spinoza se abstiene de hacerlo. Lo que sostiene es que el cuerpo tiene apetitos y la mente, ideas de estos apetitos, y que ambos son una y la misma cosa (llamada *decisión* cuando se considera y explica por el atributo del pensamiento, y *determinación* cuando se considera por el atributo de la extensión) (IIIp2e).

De la identificación de apetitos e ideas de apetitos se sigue un principio fundamental, que contradice una convicción de gran parte de la filosofía y del sentido común: Spinoza niega que exista una voluntad o conciencia diferente de un apetito corporal, que lleve a resistir o a ceder a ese apetito. La idea y el deseo se identifican, y no existe ninguna voluntad o conciencia por encima de esta identificación. Del mismo modo que Dios no obra a partir de una voluntad libre, sino de la pura necesidad de su potencia de obrar, la mente humana carece de una voluntad libre que decida espontáneamente, al margen de su potencia de obrar. La mente o alma es un modo finito, por lo que cada una de sus voliciones particulares debe estar determinada por una causa particular. Se sigue de ello que estas voliciones no son libres, sino causadas, y que por lo tanto no existe una voluntad libre tal como se entiende tradicionalmente. Esta afirmación sobre la inexistencia de una facultad mental absoluta o superior a la representación hay que vincularla a la teoría representacional de Spinoza, descrita en la página 89. El escolio de IIp48 demuestra que «no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc.» independiente o superior a las representaciones: el deseo o el amor hacia alguien están incluidos en su representación, no se añaden a ella desde fuera. Del

mismo modo, «en el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea» (IIp49). La volición actúa ya cuando aceptamos o rechazamos intelectualmente una idea. En el corolario de esta misma proposición se demuestra algo decisivo: puesto que la volición no es nada al margen de la idea y la voluntad nada aparte de sus voliciones, y el entendimiento nada aparte de sus ideas, se sigue que en los seres humanos, igual que en Dios, «la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo». Que la voluntad y el entendimiento sean idénticos pone de manifiesto, una vez más, el estricto racionalismo de Spinoza.

La mente o entendimiento puede ser causa suficiente o adecuada de sus propios deseos (no de los apetitos del cuerpo). Y es causa suficiente o adecuada de sus propios deseos, en vez de estar supeditada a las circunstancias del momento, cuando sus deseos y decisiones se fundan en principios racionales: cuando impera el «orden del intelecto». Su mente será causa adecuada de su deseo, y por tanto de una decisión o acción (no causa parcial de una pasión), si en el supermercado decide gastarse cuatro euros en unas nutritivas manzanas ecológicas (acción), y no en una pizza congelada o unas chips saturadas de adictivo glutomato monosódico (pasión). «Las acciones del alma brotan solo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen solo de las inadecuadas» (IIIp3). De acuerdo. Pero si, según hemos visto, se suprime la voluntad como móvil del comportamiento humano, ¿qué es lo que impulsa las acciones de las personas? Dicho de otro modo, ¿en relación a qué son adecuadas o inadecuadas las ideas de la mente? Este principio impulsor, este móvil, que no es la voluntad, tiene que gobernar por igual la mente y el cuerpo, pues ambos forman una identidad inseparable. Y además, dado el naturalismo de Spinoza –unas mismas leyes generales para todo lo existente–, no puede ser una fuerza exclusiva del ser humano, sino que debe imperar en todo el universo.

El conato

El móvil impulsor de las acciones humanas y de todo es lo que Spinoza llama –gloriosa y célebremente– conato: «Cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser» (IIIp6). Este principio vale para todas las cosas particulares o individuos de la naturaleza. El *conatus* es un empeño universal en pos de la autoconservación: la esencia que define a todos los modos finitos de *natura naturata*, pues todos –desde una piedra hasta un hombre– se afanan por perseverar en (conservar) su propio ser. Es una de las más grandes ideas que han surgido en la historia de la filosofía. En el pensamiento moderno, solo la voluntad concebida por Schopenhauer –una fuerza universal ciega e insaciable que lo impulsa incesantemente todo, desde lo moral humano hasta lo inorgánico mineral, como se ha dicho en el experimento de las páginas 18-23– y la voluntad de poder que Nietzsche construyó a partir de ella están a su altura en cuanto fuerzas móviles de toda la realidad.

Spinoza lo deduce todo, y el *conatus* no es ninguna excepción. IIIp4 ha establecido que «ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior», y lo considera tan claro e indiscutible que en la Demostración afirma: «Esta Proposición es evidente por sí misma. En efecto: la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto que atendemos solo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla». La consideración de IIIp4 como verdad autoevidente es una de las expresiones más claras del racionalismo spinoziano. La esencia de algo, lo que la idea adecuada de la mente presenta como su rasgo fundamental (es decir, su definición), excluye la posibilidad de su destrucción. Si algo cesa de existir, es por incidencia de una causa externa; si no fuera por causas externas, nada se destruiría. A IIIp4 se le han presentado varias objeciones. Algu-

nas cosas parecen llevar esencialmente incorporada su propia caducidad: una vela, que al arder se consume, y, si es cierta la interpretación de que las células tienen programado su propio envejecimiento, el ser humano y todos los animales. Un suicida parece ser la causa esencial de su propia destrucción. Y, desde el punto de vista lógico, no parece justificado el hecho de que si una característica no pertenece a la definición de una cosa no pueda pertenecer de otra manera a ella, sobre todo si la cosa experimenta cambios de estado a lo largo del tiempo. Aun más grave: IIIp4 considera las cosas (los modos finitos) aisladamente, sin relación con los demás modos finitos que componen su misma cadena infinita de causas y efectos, lo cual es desvirtuar y falsificar la idea de las cosas, dar una idea inadecuada de las mismas. Los intérpretes que defienden la legitimidad de la autoevidencia de IIIp4 sostienen que es válida como definición idealizada (abstracta) de la naturaleza intrínseca de las cosas, no de las cosas mismas. Estaría hablando de su esencia abstraída, de su naturaleza intrínseca o inherente, distinguiéndola de sus accidentes y de su estado total, pues no todas las propiedades de algo se siguen de su esencia (el hecho de que en vez de manzanas se haya gastado sus cuatro euros en cerezas, que tenían un aspecto más lozano, no emana directamente de su esencia). Un suicida no se destruye a sí mismo por nada perteneciente a su esencia, sino por causas externas y contrarias a su naturaleza, como el dolor físico o moral. Así pues, según Spinoza, atendiendo solo a la esencia de cualquier cosa, y prescindiendo de los accidentes sobrevenidos, todo existiría indefinidamente. En realidad, la esencia de una cosa existe eternamente, puesto que en nada la afecta la destrucción de la misma. Si se acepta IIIp4 se aceptará también la proposición inmediatamente siguiente: «Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra».

Con lo cual llegamos al *conatus* de IIIp6: «Cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser», que reformula en

sentido positivo las dos proposiciones anteriores. Estas eran definiciones de tipo esencial; ahora se pone el énfasis en la actividad, en la capacidad de obrar. Cada cosa particular, en cuanto está en ella (en tanto que es esencialmente ella, no en tanto que estado total de su ser, en el que inciden los accidentes) no solo se opone a todo cuanto pueda causar su destrucción, sino que actúa (persevera) en su propia autoconservación o afirmación.[24] En la medida en que una cosa está en ella y no se somete a causas que no pertenecen a su esencia, persistirá. El movimiento y el reposo de un cuerpo físico (un planeta, un guijarro) se mantendrán mientras no actúen causas externas a ellos. Un cuerpo compuesto o complejo (el organismo de una persona, las diversas partes de este organismo) mantendrá la relación adecuada entre sus constituyentes mientras no sucumba a causas exteriores a su esencia. El *conatus* es lo que define la esencia de la cosa (IIIp7) y, en tanto que su esencia, se mantiene mientras existe la cosa (IIIp8). Este principio universal explica, esencialmente, todas las cosas particulares.[25] La universalidad (el naturalismo) del *conatus* es la causa del pansiquismo descrito en el capítulo anterior.

El *conatus* se da incluso en Dios, que lo realiza perfectamente, pues mantiene su integridad y persevera en su propio ser sin que nada exterior pueda interferir en su esfuerzo, puesto que nada hay exterior a él.

[24] *Quantum in se* est admite dos interpretaciones, o traducciones: esta de «en cuanto está en ella» (es decir, en la medida en que se mantiene en su esencia) y «cuanto está a su alcance» (en la medida en que depende de ella). No sin vacilaciones, se opta aquí por la primera posibilidad.

[25] También la voluntad schopenhaueriana tiene valor de explicación universal. Por muchas diferencias que existan entre el *conatus* y esta voluntad (la principal, que el primero no produce fatalmente dolor y frustración, a diferencia de la segunda), las similitudes entre ambos son grandes.

Afectos del conato humano: deseo, alegría, tristeza

La deducción del *conatus* ha sido hasta ahora de orden general, se aplica a cualquier modo finito de *natura naturata*. En adelante se examinará como característica esencial humana. El hombre posee la propiedad de la conciencia y la autoconciencia, pues, como sabemos, tiene ideas de ideas. Esto significa que debe ser consciente del *conatus* que constituye su esencia: «La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo» (IIIp9). Tanto si tiene ideas adecuadas y toma decisiones racionales (actúa), como si tiene ideas inadecuadas y está sometido a las circunstancias o a los caprichos de los impulsos o la imaginación (padece pasiones), el ser humano pugna por autoconservarse, y es consciente de este esfuerzo. El impulso esencial es el mismo para todos, lo que cambia es el acierto con que se canaliza este. La fuerza básica de todos los humanos (de todo lo existente) es idéntica. El hijo de su vecino y usted (que no se distinguen sustancialmente) se mueven por el mismo impulso básico, aun cuando él dedique el fin de semana a pasearse con su coche tuneado y con «música» máquina a toda pastilla, y usted a conocer las ideas concebidas por los grandes filósofos.

Toda la vida afectiva, todas las emociones, de las personas se basan en el *conatus*. Para evitar confusiones en lo sucesivo, hay que subrayar que el esfuerzo no es algo originalmente psicológico, puesto que gobierna por igual mente y cuerpo (recordemos el principio del paralelismo, y de la identidad, entre ambos). Spinoza se refiere al esfuerzo de la mente sola (voluntad, *voluntas*) y al del conjunto del ser humano compuesto por mente y cuerpo (apetito, *appetitus*), aunque no al esfuerzo del cuerpo solo; pero no establece ninguna diferencia sustancial entre los dos tipos de esfuerzo. Sabemos que la voluntad no puede ser libre o indeterminada porque es una decisión de la mente

que acompaña al apetito del cuerpo. El apetito es fundamental en el conato, y se identifica con el deseo salvo por el hecho de que el deseo implica conciencia y el apetito, no.

El esfuerzo o deseo humano tiene una característica peculiar respecto a los otros. No solo persevera en autoconservarse, sino por incrementar su potencia de obrar (*agendia potentia*), un concepto decisivo. Decir que el ser humano se esfuerza por incrementar su potencia de obrar equivale a decir que su mente se esfuerza por ser causa adecuada o completa de las ideas que incrementen la capacidad de obrar de la propia mente y del cuerpo (IIIp12). No está nada claro qué justifica el paso del esfuerzo por mantener el propio ser al esfuerzo por incrementar la capacidad de obrar. Una interpretación posible es que el hombre, más consciente que los demás seres y cosas, prevé amenazas futuras a su integridad, por lo que hace acopio de poder más allá del simplemente necesario para sobrevivir en el momento presente.

Conviene aclarar que el incremento de potencia o poder del que habla Spinoza es de índole filosófica, y significa autogobierno personal, resistencia a las circunstancias del momento; en ningún caso, por supuesto, dominio físico sobre los demás. (Perogrullada, sí, pero es que hay gente que cree que Nietzsche y la voluntad de poder tuvieron algo que ver con los nazis.)

Conatus, pues, como esfuerzo por perseverar en el propio ser (mantener la integridad) y como esfuerzo por incrementar la capacidad, o poder, o potencia, de obrar. Esta potencia es la fuerza que mantiene la existencia del organismo. En consecuencia, se puede entender como el grado de vitalidad del organismo, que puede ser más o menos alto, y también como grado de fuerza o de perfección. La potencia de obrar (nivel de vitalidad, de fuerza, de perfección) determina la posición de un organismo en la existencia. Lo que hoy se denomina depresión y antes

melancolía (lo que Spinoza llama tristeza) son niveles bajos de potencia de obrar; la alegría spinoziana es un nivel alto de potencia de obrar.

Los afectos humanos responden a la conciencia de modificaciones en el grado de potencia de obrar y los consiguientes altibajos en el nivel de vitalidad. Dados el paralelismo y la identidad mente-cuerpo, las ideas de la mente muestran las afecciones del cuerpo, y existe una estrecha cooperación y correlación entre ambas.[26] La mente rechaza cualquier idea que pueda resultar perjudicial para el grado de potencia o vitalidad de cualquiera de los dos componentes del organismo, y se esfuerza por poseer las que sean beneficiosas para ellos (IIIp12).

El *conatus* explica los tres afectos básicos del ser humano: deseo (*cupiditas*), alegría (*laetitia*), tristeza (*tristitia*). Del deseo ya se ha dicho que es apetito más conciencia de este apetito; es «la esencia misma del hombre, en cuanto que se concibe como determinada a hacer algo por cualquier afección suya» (III def Afectos 1). El deseo es el correlato directo del *conatus*, incluso su equivalente, y el fundamento de todos los afectos. Alegría se define como «el paso del hombre de una perfección menor a una mayor» y la tristeza como «el paso de una perfección mayor a una menor» (III def Afectos 2-3): ambas consisten en la transición entre niveles, no en los estados alcanzados; sabemos que donde dice *perfección* puede leerse también *potencia de obrar* y *vitalidad*, y que estas variaciones de nivel afectan tanto a la mente como al cuerpo. Es preciso repetir aquí –puesto que los hábitos mentales desorientan– que estos afectos son, más que fenómenos psicológicos, fenómenos metafísicos, aumentos o disminuciones de potencia, los cuales –según el naturalismo– conciernen por igual a lo inorgánico y a lo orgánico. Cabe

26 «La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma» (IIIp11), ya que «una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria» (IIIp10).

hablar, en rigor, de la alegría de un guijarro, de la alegría de un cerezo en flor, de la tristeza del mismo cerezo en invierno, de la felicidad del cerezo cuando da su fruto; una mesa, una uña, un hueso perseveran en su propio ser. De acuerdo con el racionalismo, Spinoza sostiene que los afectos son fenómenos definibles e inteligibles, no hechos brutos o primitivos. La mente representa los diversos estados del cuerpo, y registra cambios en las representaciones. Por eso, como ya se ha dicho, es posible construir una ciencia psicológica igual de precisa que la ciencia física.

El deseo de la mente es la tendencia a llegar a poseer una idea de un estado corporal más potente, lo que equivale a un estado mental más potente. Deseamos nuestra alegría o felicidad (*felicitas*). Los deseos están vinculados, pues, al egoísmo, al interés propio. Spinoza (igual que Schopenhauer y Nietzsche) trata con sarcasmo a los moralistas religiosos o seculares que presentan un conjunto de deberes o virtudes abstractos e ideales. Los deseos son, literalmente, lo que el cuerpo le pide a cada cual. No deseamos hacer algo porque sea bueno o correcto; lo deseamos porque nos reporta alegría y favorece nuestra preservación, y solo en esta medida se puede decir que es bueno.

Los afectos derivados: amor, odio; esperanza, temor...

Del deseo, la alegría y la tristeza (afectos originales) se derivan todos los demás afectos, o emociones. La exposición de estas ocupa el resto de la tercera parte, y en la descripción de la vida emocional Spinoza alcanza un grado de precisión sorprendente, incluso asombroso, tratándose de un enfoque racionalista. Los tres afectos originales conciernen directamente a objetos presentes, que causan las afecciones en el cuerpo reflejadas en las emociones de la mente; los derivados consisten en diversas combinaciones de estos tres, y se refieren a ob-

jetos no presentes, o a objetos que no son causas directas de las afecciones del cuerpo.

El examen que Spinoza hace de las pasiones tiene una finalidad terapéutica: desea ayudar a los hombres a sacudirse su dominio, como mínimo parcialmente, para que puedan ser libres. Esta libertad se conquista activamente, aunque no a través de la voluntad (que sabemos que no existe por sí sola), sino mediante la adopción por la mente de ideas adecuadas. Por eso resulta decisivo examinar con rigor esas pasiones.

La oposición amor-odio se deriva del binomio alegría-tristeza. El amor es «la alegría acompañada de la idea de una causa exterior», el odio, «tristeza acompañada de la idea de una causa exterior» (IIIp13e). Ambas emociones pueden aplicarse a un amplio espectro de objetos (padres, hijos, amigos, objetos, enemigos, equipos de fútbol en el caso del vecino, vecinos, vecinas), pero en todas las variedades se impone esta caracterización. Derivan del mismo binomio la pareja esperanza-temor («alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos» / «tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa»: IIIp18e2). Todas estas emociones derivadas responden, indirectamente, a incrementos o disminuciones de la potencia de obrar o fuerza vital, no como los afectos primitivos, que responden a ellos directamente. De las emociones derivadas se siguen consecuencias, por ejemplo: «quien ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama; por el contrario, quien odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia» (IIIp13e). El análisis de los afectos que lleva a cabo Spinoza es de una rigurosa precisión, y el racionalismo que observa en todo momento no le hace pronunciar ningún disparate, antes al contrario, la discriminación psicológica y emocional es de una sutileza admirable, lo cual viene a confirmar lo dicho anteriormente: que

Spinoza conoció primero las emociones vivencialmente y después reflexionó mucho hasta someterlas a un tratamiento muy formalizado y abstracto, que no desmiente la intensidad de aquellas emociones originales (lo mismo que hizo Flaubert en la novela), y que las interpretó con rigor según los dos principios generales de su filosofía: racionalismo y naturalismo. Describe cómo el amor se puede transformar en odio, cómo surgen la indignación y la rabia, la envidia, los celos. Lo que a Flaubert y a otros nos fascina es la capacidad de convertir las pasiones en teoremas objetivos sin desvirtuarlas, adulterarlas ni embellecerlas.

Estos afectos no brotan espontáneamente, no son hechos brutos: no podrían serlo en el racionalismo spinoziano, que exige el principio de razón suficiente incluido en el naturalismo. Spinoza describe tres leyes necesarias y universales que producen los afectos. El primero de estos mecanismos es lo que se ha denominado asociación de estados mentales o ideas: si la mente tiene dos ideas simultáneamente o en determinado orden, cuando en otro momento vuelva a tener una de estas ideas, experimentará también la otra (IIIp14). Cada vez que recuerda lo que le dijo al vecino le viene a la mente lo que le dijo a la vecina porque en una primera ocasión vinculó ambos recuerdos; y ambos le producen vergüenza en cada evocación. La asociación puede basarse en la similitud, el contraste y la contigüidad. Marcel Proust evoca todas las emociones de una vida a raíz de la asociación de estados mentales producida cuando el narrador de *En busca del tiempo perdido* toma una magdalena parecida a las de su infancia.

Al segundo mecanismo Spinoza lo llama imitación de afectos (IIIp27): cuando se observa que alguien parecido a nosotros experimenta un afecto, tendemos a experimentarlo también, o como mínimo uno parecido. Ejemplos: alegría (risa), tristeza (llanto), compasión, piedad (tristeza que imita una tristeza: IIIp27e), ambición (IIIp29),

vergüenza (IIIp30). Es la primera vez que Spinoza explica las emociones como fenómeno de la naturaleza social humana.

La tercera y última ley que señala Spinoza como fuente de emociones es la anticipación de estados mentales, que, igual que la imitación de afectos, se deriva de la asociación. Si en el pasado se ha experimentado un afecto relacionado con otros, cuando se vuelva a experimentar ese mismo afecto se preverá la presencia de aquellos otros en un momento futuro. Esta última ley explica sobre todo la esperanza y el temor.

Todos los afectos mencionados son de índole pasiva, son pasiones que se padecen, y estas leyes afectan a la mente en tanto que es causa inadecuada o parcial de sus afectos, muy sometida a causas externas. La entrada en las emociones activas (acciones) surgidas de las ideas adecuadas señala el paso de la psicología a la ética.

Potencia de obrar, alegría, vitalidad: ética

Por bien entiendo aquí todo tipo de alegría, y todo cuanto a ella conduce (IIIp39e).

Toda la *Ética* se ha encaminado a las dos últimas partes, consagradas a la filosofía moral. Nadie puede esperar que Spinoza exponga ahora un conjunto de leyes abstractas de obligado cumplimiento, que sea normativo o prescriptivo, o que vincule la ética con verdades reveladas o principios de autoridad. La ética se sigue por completo de la idea de *conatus*, que define la naturaleza humana igual que define la naturaleza de todo. Cada cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser. La filosofía moral se rige por el mismo principio que gobierna en la metafísica y la psicología. Y como estas, responde

a las exigencias de racionalidad (inteligibilidad) y naturalismo (leyes inmanentes omnipotentes). La filosofía moral spinoziana es profundamente revolucionaria, crea una visión nueva del ser humano como agente activo.

Esta ética se caracteriza por el vitalismo, por la idea del esfuerzo orientado a incrementar la potencia de obrar o vitalidad (o fuerza, o perfección). Es bueno todo lo que conduzca a la felicidad y la alegría, entendidas ambas como plenitud de existencia. Los afectos activos brotan de una fuerza de carácter *(fortitudo)* que se proyecta en coraje *(animositas)* y nobleza *(generositas)*.[27] Y tiene un fundamento muy sólido, la virtud, que, igual que la noción de Dios, adquiere en Spinoza un sentido totalmente distinto, casi opuesto, al que le asigna la tradición judeocristiana.

La meditación ética spinoziana empieza refutando el valor de cualquier norma o modelo moral abstracto, que obedecen a la creencia de que el ser humano ha nacido con una finalidad o propósito. Se ha mostrado en la metafísica que Spinoza rechaza todo planteamiento teleológico, y sostiene en cambio que las características de cualquier cosa emanan necesariamente de la esencia de esta. Las concepciones de perfección e imperfección, bien y mal, no son propiedades inherentes o intrínsecas de las cosas y acciones, sino juicios de valor basados en deseos humanos que llegan a olvidarse de sí mismos hasta el punto de terminar confiriendo un valor objetivo a estas valoraciones. Spinoza corrige esta inversión: «no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (IIIp9e). Incluso la valoración de los fenómenos

27 Imposible dejar de advertir la afinidad de la filosofía moral spinoziana con el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Recuérdese la anotación de este citada en la página 17.

naturales responde a evaluaciones sobre si estos obedecen al supuesto propósito de que la naturaleza sirva a los fines humanos.

El racionalismo spinoziano requiere encontrar una definición de bien que se halle en la esencia o naturaleza de acciones y cosas, en vez de valoraciones externas y arbitrarias. Este criterio intrínseco se ha hallado en la tercera parte: el principio metafísico del *conatus*. Todas las acciones humanas quieren incrementar la capacidad de obrar o vitalidad, a menos que intervengan factores externos a la naturaleza humana. Este criterio determina el valor moral de cualquier acción: será bueno lo que suponga una realización del conato, lo que incremente la potencia de obrar, y malo cualquier frustración de este conato, o reducción de fuerza, perfección y vitalidad.

El ser humano, como modo finito, forma parte de la naturaleza y, según el naturalismo, actúa y valora por el mismo impulso que lo mueve todo: el *conatus*. El imperativo de racionalidad exige formarse una idea adecuada de esta esencia. La idea adecuada permitirá, a su vez, construir una moral nueva, acorde con las verdaderas necesidades humanas.

El egoísmo como valor: bien, virtud, libertad

El ya citado Escolio de IIIp39e –«Por bien entiendo aquí todo tipo de alegría, y todo cuanto a ella conduce»– cuenta con el respaldo de IVd1: «entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil» y la definición posterior: «por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien». Esto es muy distinto de la moral tradicional. No se afirman unos principios impuestos por Dios, ni ningún tipo de sistema de valores laico que se haya aceptado por consenso en aras del bien general. Lo que se afirma es

el imperio del egoísmo, del interés propio, en cualquier valoración. No se hace mención alguna de perspectivas altruistas o desinteresadas.

Un tercer concepto fundamental en la ética experimenta un cambio de sentido total: «Por *virtud* entiendo lo mismo que por potencia; es decir, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la capacidad de realizar ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza» (IVd8). Esta definición recupera el significado del término latino *virtus*: capacidad de obrar según la naturaleza propia, de autodeterminarse. Spinoza entiende por virtuoso a quien es capaz de ser causa adecuada de sus propios estados, quien tiene poder activo sobre sus propias emociones y no es esclavo de las pasiones. Una acción es buena y virtuosa en la medida en que es potente, es decir, que realiza el esfuerzo o conato que constituye la esencia de esas acciones. Y un ser humano es bueno y virtuoso en la medida en que es potente y realiza su conato. (Una piedra es buena si mantiene su integridad. Un roble es bueno si crece. Dios es sumamente bueno porque cumple a la perfección su conato.) Spinoza ha encontrado, pues, la definición de bien y virtud segura y objetiva que buscaba, fundada en la naturaleza de cada cosa. Esta esencia es inteligible y satisface la exigencia de racionalidad.

Una interpretación apresurada y superficial de estas concepciones podría llevar a creer que Spinoza propugna la ley del más fuerte, una competición universal en la que cada cual busca su provecho a costa del de los demás y del mundo en una rapiña implacable. Así entendido, podría ser el filósofo de cabecera de todos los neoliberalistas y de los teóricos del darwinismo social. Más si tenemos en cuenta que la virtud, entendida como poder, se recomienda por sí misma. Por fortuna, la realidad es muy distinta.

El provecho y el interés propios no consisten, por supuesto, en acumular riqueza y dominio sobre los demás. El incremento de potencia de

obrar equivale, bien al contrario, al aumento de conocimiento. Solo se puede ser causa adecuada de los propios estados si se tienen ideas adecuadas de la esencia de las cosas, incluyendo de uno mismo. La virtud se equipara al conocimiento porque únicamente quien vive bajo la guía de la razón puede realizar la naturaleza humana, experimentar emociones activas y no padecer pasiones nocivas. El racionalismo spinoziano, que niega la existencia de la voluntad autónoma, afirma que la verdadera potencia humana es el poder de la razón. El impulso fundamental de la existencia humana es el conato, el esfuerzo por incrementer la potencia de obrar, el ejercicio de la razón a través de las ideas adecuadas permite conocer la naturaleza y las causas de los deseos, determinar lo que es beneficioso para la propia integridad y gobernar la vida a partir de estas ideas. El deseo puede ser racional. La racionalidad lleva a realizar la esencia humana, a perseverar en el ser.

Las virtudes se siguen de las emociones fundamentales: alegría y tristeza (o placer y dolor). La primera es siempre buena y la segunda siempre mala, puesto que una es la emoción que registra en el pensamiento un incremento de la potencia de obrar y la otra, al contrario, una disminución. El racionalismo spinoziano es hedonista, se opone por completo al ascetismo y al rigorismo protestante. Pero hay que distinguir entre la alegría plena, consistente en el bienestar del organismo en conjunto, y el placer parcial o localizado (*titillatio*), que puede resultar dañino y doloroso, y en todo caso un obstáculo para el conato. En la categoría de *titillatio* entran todos los placeres sensuales, que hay que mantener a raya no por ascetismo, sino porque son perjudiciales para la alegría.

La división entre alegría y placer parcial explica que existan tres tipos de emociones: las intrínsecamente buenas y que no pueden resultar nunca excesivas, las intrínsecamente malas y las que son buenas en cantidades moderadas, pero malas en exceso. En el grupo de

las buenas están la alegría y el respeto o contento racional por uno mismo. Este segundo, la aprobación de uno mismo fundada en la idea adecuada de la propia capacidad de obrar, es decir de la propia virtud, pone de manifiesto el sesgo anticristiano de la ética spinoziana: nada de humillaciones ni de menosprecio hacia uno mismo.

Son emociones malas el dolor y el odio, que a menudo es consecuencia suya, la envidia, el desprecio, la burla, la ira y la venganza. Son malas porque socavan la fuerza del conato y porque enemistan a los hombres. Spinoza coloca además en este grupo muchas de las virtudes religiosas tradicionales: esperanza, temor, humildad, arrepentimiento y piedad. Estas no pueden pertenecer a la vida de la razón porque implican falta de potencia de obrar. Sin embargo, Spinoza admite la imperfección humana en una nueva muestra de lucidez, y reserva un lugar a algunas de estas emociones en la vida de los hombres no libres.

Las emociones que pueden ser buenas o malas según la cantidad o cómo se experimenten son el placer, el deseo y el amor. Si atañen a una sola parte del organismo y no a su conjunto, perjudican la alegría y el conato, y por lo tanto son malos. Avaricia, ambición, gula y lujuria responden a este tipo de exceso localizado.

La valoración de las emociones se ha fundamentado en la alegría o tristeza que producen, en el grado en que benefician o perjudican al conato (incremento o disminución de potencia, perfección, vitalidad o fuerza). En esta valoración rigen los principios filosóficos que han guiado los otros ámbitos de la filosofía spinoziana: racionalidad, naturalismo, principio de razón suficiente. Solo la racionalidad permite conquistar la libertad, entendida como ausencia de determinaciones externas (pasiones) y presencia de determinación interna. En el esfuerzo por perseverar en el propio ser, lo que se persigue es un aumento de libertad, de potencia, y Spinoza muestra que este se identifica con el conocimiento y la razón.

La libertad y el conocimiento tienen grados, forman una escala por la que se puede ascender. Pero a los humanos, en tanto que modos finitos, no les es dado gozarlos absolutamente. Spinoza plantea un modelo idealizado de hombre libre que vive solo según el dictado de la razón, y por tanto solo tiene ideas adecuadas y experimenta emociones activas, deseos que no son externos sino plenamente racionales y libres. El hombre no puede aspirar a realizar este ideal,[28] porque no puede dejar de formar parte de la naturaleza, pero sí puede aumentar su grado de libertad y tender hacia este modelo ideal. Inversamente, en la medida en que el ser humano se abandona a la pasividad y renuncia al esfuerzo por abrigar ideas adecuadas y sentimientos activos, pierde libertad, comete acciones malas (es decir, que minan su conato) de las que es menos causa adecuada él de lo que factores externos son sus causas inadecuadas.

Spinoza explica cómo se asciende por los grados del conocimiento y de la libertad, y lo hace con suma lucidez. No puede esperarse que la verdad acuda por sí sola a disipar el error y las pasiones, como si fuera un superhéroe sobrevenido para derrotar a los villanos. Lo que posibilita el cambio es que las imaginaciones erróneas ceden su lugar a otras, más fuertes.

Una vez admitidas con lucidez y honradez las limitaciones de la razón para encauzar el deseo, Spinoza afirma que la primera puede intervenir decisivamente en la realización del segundo. Eso sí, debe poseer fuerza emotiva para controlar las pasiones, ya que solo una emoción más fuerte y opuesta puede destruir o dominar una determinada pasión: «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, más fuerte que el que ha de ser reprimido» (IVp7).

---

28 «La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (IVp3).

Es imposible exagerar la importancia de esta observación. Cuántas veces un veterano ha pretendido enmendar la papeleta a uno más joven hablándole con «la voz de la experiencia» y presentándole supuestas conclusiones con la pretensión de que las adopte, olvidando IVp7, es decir, que cada cual debe construir su propio proceso interior. Spinoza niega que una verdad abstracta u objetiva, exterior, pueda tener incidencia por sí sola en las ideas y los afectos de una persona. Distingue sabiamente entre el conocimiento moral en tanto que proposición abstracta y en tanto que emoción o afecto. Solo cuando se fusionan la proposición y el afecto se da una idea verdadera y se asciende en la escala del conocimiento y la libertad, se persevera en el propio ser: «El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él» (IVp8). Por el contenido afectivo de las ideas (que se aceptan o se rechazan), el entendimiento no se opone a la fuerza del instinto, puede ser su aliado, porque como mejor se realiza el conato (que es lo más instintivo) es, precisamente, dejándose guiar por la razón. Esta descubre al hombre la verdadera naturaleza de la realidad y de sí mismo.

La razón muestra al conato que el provecho, la ventaja y el interés personales no consisten en llevar al máximo los placeres sensuales, ni en entregarse a la acumulación de cosas externas –riquezas, honores, poder–, porque la potencia de obrar es una capacidad interior. La virtud que debe buscarse por sí misma, el conato que hay que satisfacer, el verdadero bien, es el aumento de conocimiento, la mejora de la comprensión de Dios (realidad) y del ser humano: «El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios» (Vp28). La ética spinoziana es, además de vitalista y naturalista, intelectualista.

Vivir bajo la guía de la razón permite liberarse de la servidumbre de las pasiones. No por completo, como ha admitido Spinoza, pero

se les va ganando terreno conforme se profundiza en el propio ser y se asciende en la escala del conocimiento. Las ventajas de este tipo de vida no son solo teóricas, sino también emocionales: la comprensión de las cosas cura de los afectos dañinos. Si una operadora de una compañía telefónica me llama a las once de la noche para hablarme de un contrato supuestamente ventajoso puedo indignarme y odiarla (aun más si lo hace tres noches consecutivas a pesar de mi rechazo sistemático), pero el odio y el reproche minarán mi bienestar y obstacularizarán mi conato. En cambio, si entiendo que la operadora no me llama por gusto, ni por una decisión libre, sino obligada por las circunstancias económicas, introduciré su acción en una cadena causal que me permitirá comprenderla y tolerarla (tal vez apague el móvil una temporada por la noche), y al hacerme una idea adecuada de esta acción dejaré de odiarla y de padecer una pasión dañina, con lo que seré más libre. Usted debería haber hecho lo mismo cuando el vecino le habló por enésima vez de fútbol en el ascensor, y tal vez la vecina debería haberlo hecho al oír con sorpresa la propuesta de salir a tomar algo. Lo interesante del caso es que ahora, cuando ninguno de los dos le saluda al encontrarse en el vestíbulo o el rellano, usted tiene que introducirse a sí mismo en la cadena causal a fin de hacerse una idea adecuada de la situación y poder sobrellevarla. (En la cadena causal no se incluyen solo su propia insatisfacción vital, el sistema capitalista maximizado en su expresión neoliberal que usted padece en forma de precariedad laboral, el sistema educativo derivado de Otto von Bismark que le ha llevado a cursar unos estudios y desempeñar un trabajo que no le gustan, etc., sino también, todo hay que decirlo, la monomanía balompédica del vecino y ciertos comentarios amables de la vecina que daban pie a la confusión. Esta monomanía y estos comentarios deben integrarse, a su vez, en respectivas cadenas causales, que se cruzan con la suya en los fatídicos instantes en que hizo ambos comentarios desafortunados que son la causa de que ninguno de los

dos le salude al encontrarse en el vestíbulo o el rellano.) La capacidad de ver las cosas en su cadena o red causal, de explicarlas, permite escapar a la servidumbre de las pasiones. El conocimiento de causas es poder, o mejor dicho, potencia. Y como el aumento de potencia es bueno, la explicación hace bien tanto a uno mismo como al mundo.

Cooperación con los otros

El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres (IVp37).

Lo que se ha dicho de la ética hasta ahora podría servir para Robinson Crusoe en su isla, pero Spinoza no cree que el ser humano sea un ser solitario. Aunque para conocer su visión del hombre en sociedad hay que ir a los tratados que dedicó a la política, en la *Ética* demuestra ya la necesidad que tiene el individuo de convivir y cooperar con sus semejantes. Importa subrayar que esta dimensión social y comunicativa del hombre no es un contrapeso a la tendencia hacia su realización egoísta, sino que se deriva necesariamente de ella y es una consecuencia suya. Como sabemos, Spinoza no admite hechos brutos. El egoísmo racionalista, el esfuerzo por incrementar la propia capacidad de obrar que constituye la naturaleza o esencia humana, exigen el trato y el compromiso con los demás.

El individuo que se esfuerza por favorecer su verdadero interés particular y su potencia necesita a sus semejantes para realizarse intelectualmente: «No hay nada singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón» (IVp35c). Cuando los seres humanos se rigen por la razón, viven en armonía entre sí y se benefician los unos a los otros. Ocurre lo contrario cuando viven sujetos a las pasiones, como se puede observar en cual-

quier congestión de tráfico, en las gradas de un estadio de fútbol, en una tertulia radiofónica acalorada o el primer día de rebajas en unos grandes almacenes. El espectáculo poco edificante de estas situaciones es debido a que la gente está determinada por cosas externas a ella, está sometida a pasiones derivadas de causas externas. Cuando predomina la razón, en cambio, las personas participan de una misma naturaleza porque se dejan gobernar por las leyes comunes de la esencia humana, no por pasiones causadas por objetos externos, con lo que les es posible convivir en armonía en vez de entrar en conflicto.

Como puede advertirse, Spinoza observa un relativo optimismo antropológico que no todo el mundo comparte, en especial el filósofo inglés Thomas Hobbes (que tanto influyó en Spinoza en otros aspectos), autor de la máxima «El lobo es un lobo para el hombre», reformulada por Sartre («el infierno son los otros» [en el ascensor, cabría añadir]) y Schopenhauer, quien decía que los hombres son como erizos que quieren darse calor en una noche fría, pero que al apretujar sus cuerpos se clavan las púas unos a otros. Desde luego, Spinoza no es un iluso que ignore la capacidad del hombre para dañar a su semejante, de la que las guerras religiosas y los conflictos políticos le habían dado abundantes muestras, y como sabemos desestimó una tentadora oferta para enseñar en la Universidad de Heidelberg, que le habría sacado de la pobreza material, porque no creía que pudiera expresar sus ideas sin sufrir represalias (lo cual explica también que casi toda su obra se publicara póstumamente). Pero confía en una naturaleza humana común que aflora cuando se instituye la razón como guía; cuanto menos sujetos están los hombres a las pasiones, más participan de una misma naturaleza y menos se distinguen por características contrarias. Esta confianza le lleva a creer en la capacidad de cooperación humana cuando es la razón la que gobierna: «el bien supremo de quienes siguen la virtud es común a todos, y todos

pueden gozar de él igualmente» (IVp36). Buscando cada cual su interés propio, coopera sin entrar en conflicto porque el bien que persigue, el conocimiento, está disponible para todos, a diferencia de la riqueza material. Si uno incrementa su conocimiento hace que el de los demás aumente también, por lo que no pueden darse envidias ni competencias. El conato de uno beneficia al de los demás, y así se establece la cooperación. Esta colaboración no es solo explícita –intercambio de saberes en la conversación y la lectura–, sino que funciona a través de la creación de un medio o clima favorable, o comunidad: la perseverancia en el propio ser de los demás, su empeño por comprender las ideas adecuadas de las cosas, sirve de estímulo y refuerzo en el conato de cada cual. Y el refuerzo no es solo por contacto: según Spinoza, la simple existencia de un mayor número de personas racionales en el mundo es beneficioso para cada individuo de este mundo; cualquier persona racional beneficia, con sus pensamientos y con sus acciones, a cualquier otra persona, por distante que esté en el espacio y en el tiempo. Para entender esta idea hemos de recurrir a la teoría del efecto mariposa, expuesta en la nota a pie de la página 85.

Del mismo modo que antes ha planteado el ideal (irrealizable pero modélico) del hombre plenamente racional, Spinoza propone un modelo de sociedad cooperativa en el esfuerzo por aumentar el conocimiento y la potencia:

> Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de manera que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo (IVp18).

El hombre libre: felicidad, alegría

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida (IVp67).

Toda la reflexión ética spinoziana (que sabemos que se sustenta en la metafísica, la antropología y la psicología) lleva a la afirmación de la vida, al goce pleno de una existencia racional. Ha «demostrado» ya que la racionalidad conduce a grados cada vez mayores de libertad y favorece el conato esencial humano.

La expresión de vida humana libre está contenida en las últimas siete proposiciones de la cuarta parte. Como todo en Spinoza, se sigue de lo anteriormente establecido, según el principio de razón suficiente. La libertad humana (igual que la divina) no equivale a indeterminación o espontaneidad, sino a autoderminación: capacidad de obrar necesariamente a partir de la propia esencia o naturaleza. Por supuesto, esta libertad no podrá ser jamás completa en los humanos (modos finitos), a diferencia de lo que ocurre en Dios. Pero en la medida en que sean causa de su propio estado, pueden ascender en los grados de libertad, igual que pueden ascender en los grados de conocimiento. La libertad no es algo abstracto o independiente de las acciones, sino que se identifica con ellas y por tanto resulta inteligible.[29]

El hombre libre busca el bien y no está dominado por el miedo: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (IVp67). En esta célebre proposición se percibe el optimismo racionalista de Spinoza.

[29] Anteriormente se ha explicado lo mismo, con diferentes palabras, al mostrar la inexistencia de una voluntad libre.

El hombre libre tiene un componente pragmático que le permite desenvolverse en una sociedad que no es racional, y sabe adaptarse a las situaciones y a las relaciones inevitables con personas regidas por las pasiones. Esta sección contiene algunas observaciones –sin duda basadas en la experiencia– que permiten sobrevivir a lo que (tomando una expresión de Jonathan Swift) cabe llamar «la conjura de los necios», que es, con perdón, a grandes rasgos el estado de la mayoría de sociedades conocidas. Pero la persona libre reserva lo mejor de sí para la relación con sus semejantes. Ya hemos visto que el ser humano es social, y por tanto buscará la compañía de personas que resulten beneficiosas para su conato personal: «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo» (IVp73).

La quinta y última parte de la *Ética* (titulada «Del poder del entendimiento o de la libertad humana», en clara oposición a la Cuarta: «De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos») muestra cómo se alcanza la libertad que le es dado gozar a un hombre, culminación del conato de un modo finito. Sus veinte primeras proposiciones, que constituyen algo así como un pequeño manual de autoayuda (si bien una autoayuda metafísica), ofrecen remedios para curarse del dominio de las pasiones. La idea principal en los remedios es que la aplicación del «orden del intelecto» a las ideas de la mente causará, por el principio del paralelismo, un orden análogo en las modificaciones del cuerpo y los apetitos, que resultarán más fáciles de controlar. De este modo, las emociones activas, identificadas con las ideas adecuadas, podrán desplazar, en mayor o menor medida (no por completo), las pasiones dañinas. «Un afecto que es una pasión deja de ser pasión en cuanto nos formamos de él una idea clara y distinta» (Vp3). Spinoza recomienda adoptar una distancia crítica y objetivadora respecto a la vida emocional propia –siempre en la medida de lo posible– para poder crear

una idea adecuada de las pasiones y, mediante la acción de emociones contrarias y más intensas, transformarlas en emociones activas. Mientras la naturaleza no reclame pasionalmente a sus modos finitos, los hombres pueden construir en este distanciamiento un conjunto de normas para la vida que después podrán aplicar al producirse el asalto de las pasiones. Spinoza es siempre cauto y no exagera en su fe en las capacidades del hombre: habla siempre de grados y de progresos en la libertad o dominio de uno mismo. De lo que se trata es que la imaginación (no la inexistente voluntad libre) esté a la altura de las circunstancias.

Felicidad y eternidad

> **La felicidad no es un premio que se conceda a la virtud, sino que es la propia virtud, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella (Vp42).**

> **El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno (Vp23).**

Las últimas veintidós proposiciones de la *Ética* describen el estado de felicidad *(beatitudo)* que es el destino del hombre libre y la culminación del tratado. Las anheladas alegría, libertad (liberación respecto a las pasiones y control de las emociones) y felicidad se alcanzan con el amor a Dios, que es el orden de la realidad y por tanto la realidad esencial, o realidad. Es un amor que se realiza en el conocimiento intuitivo y puede relacionarse con todos los estados físicos, con todas las modificaciones del cuerpo, que reflejan el mundo exterior. Este conocimiento intuitivo es más potente que el solo racional, ya no consiste en generalizaciones abstractas sino que vincula inmediatamente lo particular a lo general. Es un amor intelectual *(amor Dei intellec-*

tualis) porque percibe plenamente la inteligibilidad de las cosas en su esencia misma. Constituye la máxima realización del *conatus*, la plenitud de la inteligencia y de la satisfacción intelectual, racional. Como el Dios spinoziano tiene muy poco que ver con el religioso, se le ama sin esperar nada a cambio más allá de la comprensión plena. Spinoza afirma que el conocimiento intuitivo o amor intelectual a Dios colma las aspiraciones humanas, y puede redimir incluso el mayor dolor: al comprender su naturaleza y causa, se transforma en fuente de contento. Desde luego, Spinoza está refiriéndose a otro nivel de conocimiento, distinto de nuestras experiencias emocionales y racionales cotidianas. Se ha pasado de una consideración de la razón como medio a una visión de la actividad racional como plenitud definitiva, como felicidad. El *amor Dei intellectualis* es un salto cuántico respecto a los dos otros tipos de conocimiento, un nivel epistemológico que solo cabe comparar con el conocimiento intuitivo de las Ideas descrito por Platón, la supresión de la voluntad apuntada por Schopenhauer y el salto al estadio religioso en el pensamiento de Kierkegaard. Los que no hemos alcanzado este nivel debemos guardar un respetuoso y reverencial silencio. De lo que no se puede hablar hay que callar.

Vp23 plantea a los lectores de la *Ética* un último enigma: «El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno». Esta afirmación, que parece indicar que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo, es mucho más afín al pensamiento religioso que al spinoziano. ¿No había demostrado Spinoza que el alma, modo finito, es la idea del cuerpo, que la serie causal de las ideas es paralela a la serie causal de las cosas, que lo único eterno son Dios y los modos que se siguen directamente de Él, o de estos (modos eternos e infinitos mediatos)? Se ha debatido mucho el sentido de esta afirmación: ¿significa que el alma posee una duración ilimitada, o bien

que es atemporal y necesaria? La Demostración de esta misma proposición –«nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir, solo atribuimos duración al alma mientras dura el cuerpo»– niega explícitamente la primera posibilidad. Pero añade a continuación: «ahora bien, como eso que se concibe con cierta necesidad por la esencia misma de Dios es algo, ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno».

El debate sobre esta idea final –como sobre tantas otras ideas spinozianas– es muy complejo y no se ha resuelto. Los estudiosos se dividen entre los que entienden esta eternidad como atemporalidad esencial y los que –religiosamente– la interpretan como existencia ilimitada en el tiempo. La primera interpretación recupera la idea de IIp44c2: «es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de la eternidad». Es decir, como las entiende como consecuencias lógicas de la esencia divina, entiende su eternidad, y por tanto participa de ella, y se integra en un nivel que está más allá del cuerpo. La eternidad, según esta interpretación, se experimenta mediante las ideas adecuadas que el alma adquiere desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), que incrementan su potencia de obrar o comprender, de perseverar en su propio ser. Las ideas entendidas plenamente en Dios son las eternas, las que confieren eternidad. Según esta interpretación, la eternidad está ya en esta vida misma, en este mundo.

William Blake, *Albion* (grabado). La filosofía de Spinoza es, juntamente con la de Nietzsche, la afirmación más plena que se haya hecho en el pensamiento occidental del valor de la vida por sí misma, del mundo y de la existencia. *Deus sive Natura*, Dios o Naturaleza, es el fondo de esta realidad, es la realidad. Y el ser humano, a quien el Dios natural ha dado una razón y un cuerpo, puede alcanzar la eternidad en esta vida, en este mundo, si realiza su enorme potencial. «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida».



APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Ética demostrada según el orden geométrico (Ethica ordine geometrico demonstrata): la obra magna de Spinoza, a cuyo estudio está dedicado el presente libro. Dividida en cinco partes: 1ª (metafísica): «De Dios»; 2ª (antropología): «De la naturaleza y origen del alma»; 3ª (psicología): «De la naturaleza y origen de los afectos»; 4ª (ética): «De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos»; 5ª (ética): «Del poder del entendimiento o de la libertad humana».

Tratado teológico-político (Tractatus Theologico-politicus): Propuesta de un modelo social y político favorable a la paz civil y a la libertad de pensamiento. Puesto que las autoridades eclesiásticas pretendían acaparar el poder y la verdad en los Países Bajos de su tiempo esgrimiendo argumentos revelados, Spinoza se enfrenta a ellas mediante un profundo estudio filológico e histórico del Antiguo Testamento, así como de la evolución del pueblo judío. Concluye que sus diversos libros fueron escritos en momentos distantes en el tiempo y que no presentan una doctrina ni un mensaje coherentes, al margen de un conjunto de preceptos morales básicos. Niega que se produjeran milagros y que el pueblo judío sea el elegido. La conclusión de este meditado y documentado estudio es el rechazo a que las autoridades religiosas puedan inmiscuirse en el poder civil. Por añadidura, es un alegato a favor de la libertad de conciencia y de la opción personal de elegir religión, o de no elegir ninguna. El libro, publicado anóni-

mamente, despertó las iras de las altas esferas políticas y religiosas, que se apresuraron a lanzar sus maldiciones contra él. La polémica fue enorme, pero no detuvo la amplia circulación del *Tratado* por los círculos cultos de buena parte de Europa.

Tratado político (Tractatus politicus): Libro que Spinoza dejó inconcluso al morir, es una indagación sobre las diversas formas de organización política, en busca de la idónea que garantice la convivencia pacífica entre hombres libres. Examina las posibles relaciones entre Estado, derecho y sociedad civil. El análisis de la monarquía y la aristocracia, completos, muestran los fundamentos legales y políticos de la estructura estatal. La obra debía finalizar en el estudio de la democracia y sus posibilidades de viabilidad.

En cuanto a la bibliografía secundaria, este libro se ha escrito en constante diálogo con tres presentaciones generales del pensamiento spinoziano, ninguna de las tres, por desgracia, traducida todavía al castellano: *Benedict de Spinoza* (1987), de Henry E. Allison; *Spinoza* (2008), de Michael della Rocca; y *Behind the Geometrical Method* (1988), de Edwin Curley. Sí están traducidos otra buena introducción al filósofo (*Spinoza*, de Stuart Hampshire) y varios estudios escritos por Gilles Deleuze, del que es especialmente recomendable *Spinoza: filosofía práctica. Un estudio de la «Ética» de Spinoza*, de Jonathan Bennett, es ya un examen muy pormenorizado. La información biográfica se ha extraído principalmente de Steven Nadler, *Spinoza*, y Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*. Las dos traducciones más logradas de la *Ética* al castellano son las debidas al propio Domínguez y a Vidal Peña.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Spinoza

1632. Nace en Amsterdam Bento (Baruch) Spinoza.

1638. Muere la madre, Hanna Débora.

1639. Inicia estudios de cultura hebrea en una escuela de la comunidad sefardí de Amsterdam.

Historia, pensamiento y cultura

1632. Nace John Locke.

1633. Juicio de la Inquisición a Galileo.

1637. *Discurso del método*, de Descartes.

1641. Meditaciones metafísicas, de Descartes.

1642. Muere Galileo Galilei. Nace Isaac Newton.

1642-1651. Guerra Civil inglesa.

1646. Nace Gottfried Wilhelm Leibniz.

Vida y obra de Spinoza	Historia, pensamiento y cultura
	1648. Declaración de independencia de las Siete Provincias neerlandesas.
	1650. Muere René Descartes.
	1651. *Leviatán*, de Thomas Hobbes.
	1652 Primera guerra entre Inglaterra y los Países Bajos.
1654. Muere el padre, Miguel.	
1655. Asiduo en la casa-escuela de Franciscus van den Enden, humanista.	
1656. Es excomulgado de la comunidad judía.	
	1660. Fundación de la Royal Society.
1661. Se establece en el pueblo de Rijnsburg, cerca de Leiden. Escribe el *Tratado breve* y el *Tratado de la reforma del entendimiento.*	
	1662. Muere Blaise Pascal.
1663. Publica *Principios de la filosofía de Descartes*, única	

Vida y obra de Spinoza	Historia, pensamiento y cultura
obra que aparece firmada con su nombre. Se instala en el pueblo de Voorburg, cerca de La Haya.	
	1665-1667. Segunda guerra entre Inglaterra y los Países Bajos.
1670. Publicación anónima del *Tratado teológico-político*, segunda y última obra que aparecerá en vida de Spinoza.	**1670.** *Pensamientos*, de Blaise Pascal.
	1672. Inglaterra y Francia declaran la guerra a los Países Bajos.
1673. Oferta para enseñar en la Universidad de Heidelberg. Spinoza la rechaza.	
1675. Concluye la *Ética*. Viaja a Amsterdam para imprimirla, pero se echa atrás a última hora debido a las tensiones sociales.	**1675.** Muere Johannes Vermeer de Delft.
1676. Leibniz visita a Spinoza en La Haya.	
1677. Muere en La Haya, de tisis.	
1678. Publicación, en latín y neerlandés, de la *Obra Póstuma*. Las autoridades y la Iglesia la condenan.	

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

SPINOZA

La filosofía al modo geométrico

La filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677) constituye la culminación del pensamiento racionalista. Ningún otro autor como él se ha restringido tan rigurosamente a los conceptos del puro intelecto para alcanzar una descripción del universo y del hombre, del plano físico exterior y de la dimensión moral y afectiva interior. Fascinado por el método matemático geométrico propio de la triunfante Revolución Científica del siglo XVII, Spinoza compuso su filosofía a fuerza de definiciones, axiomas y demostraciones. Lo asombroso es que, más de tres siglos después de que la escribiera, y cuando el mencionado método no conserva ya ninguna aplicabilidad en el ámbito filosófico, la concepción spinoziana de la existencia siga siendo una de las más ricas, estimulantes y fascinantes que haya producido el pensamiento humano.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

